



UNIVERSIDADE DE ÉVORA

ESCOLA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



**UNIVERSIDADE
DE LISBOA**

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS

Movimento Almóada:

uma proposta para o século XII

Virgílio Luís de Castro e Almeida

Orientação: Doutor Fernando Branco Correia

Mestrado em História do Mediterrâneo Islâmico e Medieval

Área de especialização: *História*

Dissertação de Mestrado

Évora, 2014



UNIVERSIDADE DE ÉVORA

ESCOLA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



**UNIVERSIDADE
DE LISBOA**

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS

Movimento Almóada:

uma proposta para o século XII

Virgílio Luís de Castro e Almeida

Orientação: Doutor Fernando Branco Correia

Mestrado em História do Mediterrâneo Islâmico e Medieval

Área de especialização: *História*

Dissertação de Mestrado

Évora, 2014

*E que surja de vós um grupo que recomende o bem,
dite a retidão e proíba o ilícito. Este será (um grupo) bem-aventurado.*

(Alcorão, 3, 104)

Índice

Introdução.....	8
1. As Fontes.....	12
1.1. Historiografia: problemas e dimensões.....	15
2. Contextos e Conceitos:.....	21
2.1. Definição de berbere.....	21
2.2. Os almorávidas.....	24
3. Ibn Tūmart.....	28
3.1. genealogia.....	28
3.2. viagem ao Oriente.....	32
3.3. o Mahdī.....	39
3.4. nascimento do mito.....	43
4. As Ideias.....	45
4.1. as escolas.....	46
4.2. a teoria do Mahdī.....	53
4.3. 'aqīda.....	58
4.4. al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar.....	61
5. Organização social e política.....	65
6. Morte e Sucessão.....	72
6.1. 'Abd al-Mu'min, o primeiro califa.....	77
7. Itinerários das primeiras conquistas.....	83
8. Movimento Almóada, a ideologia e a atualidade.....	89
Conclusão.....	95
ANEXOS.....	100
Fontes.....	115
Referências eletrônicas.....	117
Bibliografia.....	118

agradecimentos:

Agradeço ao Doutor Fernando Branco Correia. Sem o seu apoio, sugestões e conselhos, este trabalho, certamente, não teria sido possível. Para além dos profundos conhecimentos, que fez o favor de partilhar, agradeço a amizade de todas as horas.

Agradeço à Doutora Filomena Barros, pelos constantes incentivos ao trabalho sobre esta temática, bem como todas as suas opiniões e conselhos. Sem a sua vontade, em 2007, em colocar em funcionamento a variante de estudos árabo-islâmicos – na Universidade de Évora-, talvez este meu interesse nunca tivesse concretização.

Agradeço ao Dr. Alessandro Güntzel a amizade e toda a ajuda que prestou. Não esqueço que foi no já longínquo ano de 2008 que, em conjunto, ambos começámos a trabalhar sobre estas matérias.

Agradeço à Dra Zakia Adli e à Dra Lalla Fátima-Zahra a imprescindível ajuda com as traduções do árabe.

Agradeço à Dra Rita Bandeira de Melo e Paula Afonso Fernandes a excelente ajuda nas revisões de provas.

Agradeço a Rahim Kara a sua paciência e ajuda que foram imprescindíveis na resolução dos insondáveis problemas da “formatação”.

Movimento Almóada: uma proposta para o séc. XII

RESUMO

O séc XII dC assiste à afirmação de um novo poder junto das tribos berberes da zona do Atlas que, posteriormente, se expande por todo o Magreb e pelo al-Andalus. O movimento almóada, fundado por Ibn Tūmart – ele próprio berbere – estabelece importantes cortes com as vivências religiosas, sociais e políticas de todas estas áreas.

O movimento almóada, profundamente inovador em termos religiosos e doutrinários – com a perspectiva, recriada por Ibn Tūmart, de criação de uma comunidade semelhante à do próprio Profeta Muḥammad -, estabelece também uma organização política e social original.

Todos estes são aspetos inovadores, revolucionários. Neste sentido, também, a tradução, feita por Ibn Tūmart do Alcorão para língua berbere, bem como tentativa de implementação de algumas ideias que a nível religioso e doutrinário se aproximam mais de tradições shī'itas, constituem algumas das marcas, fatores de identificação e tentativas de inovação que marcam o discurso almóada, nos primeiros tempos.

Almohad movement: a proposal for the 12th cent. AD

ABSTRACT

The 12th cent. AD testifies the implementation of a new kind of power among the Berber tribes of the Atlas zone, which subsequently spreads throughout the Maghreb and the al-Andalus. The Almohad movement, founded by Ibn Tūmart - himself a Berber - makes important breaks in the religious experiences, in social life and in the politics of all these areas.

The Almohad movement, recreated by Ibn Tūmart, is deeply innovative in religious and doctrinal areas – and with the aim, of creating a community similar to the one of the Prophet Muḥammad, establishes an original and unique political and social organization.

All these aspects are innovative and revolutionary. In this sense, the translation of the Quran into the Berber language, by Ibn Tūmart, as well as trying to implement some ideas on religious and doctrinal traditions that are closer to the Shiites, are some of the imprints, identifying factors and attempts of innovation that characterise the Almohad speech in its early days.

Introdução

Nos últimos anos temos assistido, por parte de investigadores e por parte da historiografia, a um renovado interesse pelos almóadas e pela figura de Ibn Tūmart. Muitos têm sido os novos estudos publicados em Marrocos, Espanha, França, Reino Unido e Estados Unidos, principalmente, sobre o assunto.

Na realidade, desde que Ibn Tūmart realiza a sua viagem de regresso do Oriente para o Magreb – cerca de 1117/18 dC – até ao assassinato do último califa almóada Idris II, em 1269 dC, e a consequente substituição dos almóadas pelos merínidas, como novos senhores do norte de África e de Marrakech, muitas são as questões e os problemas que os almóadas nos colocam¹.

Em primeiro lugar a figura de Ibn Tūmart. Quem era este Muḥammad Ibn Tūmart, de quem apenas temos referências a partir da tal viagem de regresso do Oriente, quando teria perto de 30 anos? Tendo em conta que morre, em 1130 dC, na sequência da batalha de al-Buḥayra, são pouco mais de 10 anos, o período que podemos analisar e, sobre o qual, dispomos de algumas referências.

No entanto, parecem 10 anos fundamentais, nos quais se estrutura a organização de um novo movimento – político, militar e religioso -, e em que se sedimenta uma nova doutrina e ideologia religiosa.

Em segundo lugar, os almóadas. Quem eram? Que marcas distintivas tão profundas são essas, que têm levado a numerosos estudos e a tão apaixonantes e diferentes – nalguns casos – análises? Que motivos podem ter conduzido a que tribos, normalmente rivais, se unissem num objetivo comum?

Sendo certo, que estamos em presença de uma região – Anti-Atlas – que reunia todo um diferente número de tribos; que as disputas e rivalidades, em torno do acesso aos escassos recursos naturais, eram muito fortes e quase sempre sangrentas; que, na

¹ Ver Maribel Fierro, Allen J. Fromherz ou Pascal Buresi, entre outros. Cf. Bibliografia p. 116 e seguintes

maior parte dos casos, estas tribos ainda se encontravam num estado de pré-islamização; que desconheciam a língua e a cultura árabe; alcançar o feito da unificação e da islamização, parecem de facto situações apenas ao alcance dos grandes homens. De alguém dotado de um carisma especial.

Como refere, com muita propriedade, Mercedes García-Arenal, “*every scholar produces their own Ibn Tūmart*”². Na realidade, as fontes de que os historiadores dispõem, para esses 10 anos iniciais, apresentam o problema de serem escassas e de serem posteriores aos acontecimentos. Como veremos, apenas al-Bayḍāq, escreve – em primeira mão – sobre Ibn Tūmart e sobre os primeiros momentos do movimento almóada. Talvez por isso as visões e as conclusões diferentes a que os diversos autores têm chegado.

Em todo o caso são 10 anos fundamentais. É aí que Ibn Tūmart explana e sedimenta as suas ideias. É aí, em 1121 dC, que se autoproclama Mahdī. É aí que se forma uma nova confederação tribal, que se irá constituir como a base social do novo movimento almóada.

Os séculos XI e XII dC são marcados, quer no norte de África, quer no al-Andalus, pela emergência de muitas e diferentes figuras que se proclamam Mahdī, aquilo que Allen J. Fromherz refere como a “*era of Mahdīs in Andalusia and the Maghrib*”³.

Portanto, o contexto político e social seria de algum modo favorável ao aparecimento de mais este Mahdī. No entanto, quais os traços distintivos que terão tornado este tão fundamental e tão mais importante, em relação a todos os outros? Onde foi, Ibn Tūmart, buscar as influências para as suas ideias e para as suas doutrinas?

A referida viagem ao Oriente tem sido apresentada como o momento crucial para modelar a personalidade de Ibn Tūmart, bem como para justificar as opções ideológicas de todo o movimento almóada. Seria como que o momento fundador. O momento em que um humilde berbere – embora mais tarde as genealogias lhe atribuam uma origem nobre, relacionada diretamente com al-Hasan b. Abi Talib, filho de ‘Alī e

² Mercedes García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform*, p. 158

³ Allen J. Fromherz, *The Almohads, The Rise of an Islamic Empire*, p. 139

de Fâtimah – se desloca, numa primeira fase, pelo al-Andalus, depois pelo Oriente – Alexandria e Bagdad – em busca da verdade e do conhecimento.

Num regresso atribulado, fruto do rigor e da intransigência que colocava na defesa dos seus ideais e da purificação religiosa, que considerava fundamentais, Ibn Tūmart encontra uma região corrompida nos valores sociais e religiosos. Um império – almorávida – em declínio. Populações e tribos berberes excluídas e marginalizadas social e economicamente. Encontra, portanto, o ambiente ideal para *ordenar o bem e proibir o mal*. Para se assumir como purificador de costumes, ascético e homem santo, que gozava de uma *baraka* – benção ou santidade - divina.

Se Ibn Tūmart e os almóadas são fruto de todo um contexto político, religioso, social e económico pré-existente, a realidade é que as alterações - as marcas distintivas - que introduzem, a sua originalidade doutrinária e dogmática, são tão profundas, que continuam a dar origem a diferentes análises e a controvérsias, que marcam a atualidade.

Quando, nos nossos dias, o debate religioso volta a ocupar um lugar central, as questões doutrinárias levantadas pelos almóadas ganham nova relevância. Qual a sua origem e inspiração? Existe uma influência shī'ita ou sunita, ou ambas se cruzam?

Por outro lado, temos vindo a assistir ao abandono – pelo mundo árabe – de uma narrativa pan-arabista, que tem dado lugar a um discurso mais centrado nos valores do pan-islamismo. Depois de um período do séc. XX, sobretudo após a II Guerra Mundial, em que o processo de descolonização conduziu à independência e à emergência, de toda uma série de novos países, no mundo árabe, com um discurso e uma prática muito baseada em valores seculares e nacionalistas; as últimas décadas do séc. XX e o início do séc. XXI têm sido marcados por um discurso mais universalista, baseado nos valores “puros” do Islão. Neste plano, Ibn Tūmart, e o movimento almóada, assumem uma relevância particular.

Por um lado o ascetismo, a pureza de costumes, a tentativa de recriar – no Atlas – uma comunidade à semelhança da *umma* do Profeta Muḥammad e do Islão original, transformam os almóadas – aos olhos deste novo pan-islamismo – em matérias que apresentam claros motivos de atração. Tanto mais que o império almóada vai unir num

único “credo” quase todo o Magreb e al-Andalus, área onde hoje poderíamos incluir Marrocos, a Argélia, a Tunísia, a Líbia, Portugal e Espanha⁴.

Por outro lado, ao surgir em ambiente berbere, na zona do Anti-Atlas⁵, reunindo diversas tribos da mesma zona, Ibn Tūmart surge, hoje, como um dos mitos fundadores da nacionalidade marroquina. Nos seus elementos diferenciadores, encontram também, alguns, os fundamentos para estabelecer as particularidades singulares do Reino de Marrocos em relação aos seus vizinhos.

Neste caso, qual a natureza original do movimento almóada, nacionalista ou universalista?

São estas algumas questões que nos propomos abordar neste nosso estudo. Não temos a veleidade de encontrar as respostas que outros antes de nós, e mais habilitados, não conseguiram encontrar. Mas, temos o objetivo de em face das novas investigações, e dos novos conhecimentos; podermos abordar, e dar a nossa opinião, sobre algumas das questões apresentadas e sobre a natureza de um personagem – Ibn Tūmart – e de um movimento – almóada -, que marcam o séc. XII, e a História da Península Ibérica e do Magreb, até aos dias de hoje.

⁴ Ver mapa 1, p. 108

⁵ Cf mapa 3, p. 110

1. As Fontes

Quando falamos sobre fontes primárias vários problemas se levantam: quem são os seus autores, quais as condições relativas à sua produção, com que finalidade? No fundo, quais as condições materiais da sua produção e elaboração?

No que diz respeito ao período almóada, as respostas a estas perguntas nem sempre são fáceis e, sobretudo, permitem muitas e apaixonantes análises. No caso que nos propomos estudar, sobretudo os fundamentos e a doutrina relacionada com o movimento político e religioso almóada, nos seus primeiros tempos; podemos verificar que foi al-Baydaq, companheiro de Ibn Tūmart, desde quase a primeira hora, o cronista que faz a sua biografia e nos descreve a organização dos primórdios do movimento⁶.

Ora sucede que, como refere Roger Le Tourneau, “*it is certain that he [al-Baydaq] wrote his testimony very late, under the reign of ‘Abd al-Mū’min*”⁷. Ou seja, a única fonte que se nos apresenta como contemporânea de Ibn Tūmart e do início do movimento almóada, escreve já após a morte de Ibn Tūmart e após a derrota almorávida, no decorrer do reinado do primeiro califa. Sabendo nós como todas estas crónicas, almóadas ou outras, são escritas por cronistas com uma clara função de exaltação do poder, onde a análise factual e descomprometida se encontram muito longe de estarem conseguidas, teremos de levar em consideração que a fonte primeira para estudo do movimento almóada, terá por certo servido um interesse político primordial, o de legitimação do primeiro califa ‘Abd al-Mū’min.

O mesmo sucede com os textos dispersos de Ibn Tūmart que “ *fueron recopilados posteriormente por el califa ‘Abd al-Mū’min*”⁸. O que quer dizer que, na nossa análise, deveremos ter em consideração que o primeiro propósito e finalidade de

⁶ Lévi-Provençal reúne, e traduz, em *Documents inédits d’histoire almohade*, as principais fontes de que dispomos para estudar o movimento almóada. V. al-Baydaq, “Les Mémoires D’Al-Baiḍaq”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928

⁷ Roger Le Tourneau, *The Almohad Movement In North Africa In The Twelfth And Thirteenth Centuries*, p. 19

⁸ Andrés Martínez Lorca, “La Reforma Almohade: Del impulso religioso a la política ilustrada”, p. 401

al-Bayḍaq, foi o de legitimar o poder almóada, através da figura do seu primeiro califa. Como também refere Maribel Fierro, utilizar a crónica de al-Bayḍaq para reconstruir a etapa de Ibn Tūmart é bastante problemático, ela serve sobretudo para conhecer “*la etapa de ‘Abd al-Mū`min y sus necesidades de legitimación*”⁹. De qualquer forma as crónicas de al-Bayḍaq, oferecem importantes dados cronológicos e também sobre o desenvolvimento político do movimento almóada, nomeadamente sobre a organização política em categorias hierárquicas, usadas para integrar todos os elementos e tribos fundadoras do movimento almóada.

O mesmo problema sucede, aliás, com quase todas as fontes para o período almóada, que se apresentam de construção posterior aos acontecimentos relatados.

No caso Abū Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī (1185-1227), trata-se de um cronista oriundo de Marraquexe, viveu e estudou no al-Andalus e emigrou para o Oriente. Escreve no período do califado de Yūsuf II¹⁰. Se a crónica em si é feita com uma certa independência e distância em relação aos acontecimentos nela descritos, não deixa todavia de refletir os próprios ideais do autor, ele próprio imbuído na doutrina almóada. De qualquer forma o seu maior defeito apresenta-se-nos como o de “*haber sido en gran parte escrito sobre dados conservados en la memoria del autor*”.¹¹ Assim se por um lado registamos a sua contemporaneidade e uma certa independência, temos por outro lado, como já havíamos feito referência, uma ligação do autor com os círculos de poder, que acabam por conduzir à mesma ideia de exaltação, para mais de alguém que se identificava ele próprio, com as próprias doutrinas e políticas do império que quer descrever, agravadas em certo sentido com o facto de ser escrita em fase posterior aos acontecimentos e segundo a memória que o próprio autor guardava dos mesmos.

Quanto a Ibn Sāḥib al-Ṣalāt; trata-se de um cronista, natural de Beja, que escreve durante o exercício do califado por Abū Ya‘qūb Yūsuf al-Manṣūr (1184-1199). O seu mérito principal reside no facto de ser alguém contemporâneo e diretamente ligado aos círculos do poder. Era secretário do governador de Beja durante o califado de al-Manṣūr e, por essa via tinha acesso a documentos provenientes do próprio poder central. O seu maior defeito reside, como em muitas outras, na sua falta de imparcialidade e na função

⁹ Opinião expressa por Maribel Fierro, em email particular trocado com o autor desta dissertação (30/01/2013).

¹⁰ Cf. Tabela dinástica, p. 101

¹¹ M^a de Jesus Viguera Molins, “Historiografía” in *El Retroceso territorial de Al-Andalus almorávides y almohades, siglos XI el XII*, Cap. III, Parte sexta, Tomo VIII-II, Historia de España- Menendez Pidal, p. 10

quase exclusiva de exaltação da figura do seu califa. As suas crónicas apresentam, no entanto, uma grande importância enquanto história dinástica; reunindo um conjunto apreciável de dados – sobretudo documentos e cartas oficiais – que permitem determinar o carácter teocrático e totalitário da dinastia.¹²

No caso de Ibn ‘Idārī al-Marrākuṣī, escreve no séc. XIV um compêndio sobre todo o ocidente islâmico, incluindo o Magreb e o al-Andalus, desde a conquista islâmica até ao séc. XII – incluindo os impérios almorávidas e almóadas. Neste sentido, engloba todo o período almóada e, por ser uma compilação de outras fontes e documentos de vários autores coevos, reveste-se de alguma importância; muito embora tal como as anteriores mantenha a mesma linha de exaltação do poder e da vida dos Califas almóadas, constituindo a maior parte das vezes, uma compilação de *“elogios serviles y [de] las poesias adulatórias de sus poetas cortesanos. No sabe discernir lo que la pasión patriótica o religiosa pone de exagerado Y de falso en las fuentes de que se vale”*.¹³

Uma palavra ainda para Ibn Khaldūn - erudito islâmico, filósofo, matemático, historiador, considerado também o precursor da sociologia - que, no século XIV, escreve sobre Ibn Tūmart e o movimento almóada. Grande parte da sua obra é escrita em Tunes, sob o domínio da dinastia ḥafṣída – herdeira das tradições almoadas. Estes dois fatores: a falta de contemporaneidade e a relação com os ḥafṣídas; são compensadas pela erudição, capacidade de análise e inteligência do autor, cujas obras são indispensáveis na compreensão das sociedades islâmicas medievais.

¹² Huici de Miranda, *Coleccion de Crónicas Árabes De La Reconquista*, vol. II, Tetuán, Editora Marroquí, 1953, p. 10

¹³ Idem, *Ibidem*, p. XI

1.1. Historiografia: problemas e dimensões

No que diz respeito ao movimento almóada a historiografia assinala a existência ainda de diversas outras crónicas¹⁴: obras de geógrafos; escritos doutrinários, jurídicos e propagandísticos; biografias; antologias literárias; que incidem sobretudo sobre o período após a ocupação almóada do al-Andalus. Continua, portanto, a ser um difícil empreendimento compreender as razões porque surgiu este novo poder almóada, a forma como este originalmente se estruturava e com base em que fatores, bem como as questões que levanta no seio de uma sociedade tribal e berbere, antes integrada debaixo do poder almorávida. Ou, até a forma como as resistências a este mesmo novo poder vão dando origens a evoluções no seio das elites e do seu círculo de poder, principalmente após a morte de Ibn Tūmart e, depois, com a ascensão de ‘Abd al-Mū’min e a recuperação da ideia de Califado associado com o princípio de hereditariedade.

Como refere Allen J. Fromherz “*there are four main challenges in the Almohad historiography – the limited number of sources, the lack of any exact parallels between any sources, the influence of political motive on contemporary chroniclers and the development of legendary, mythical stories over the course of time*”¹⁵ Dito de outra forma, sobre os primeiros momentos do movimento almóada, apenas podemos considerar as crónicas de al-Bayḍāq, tal como fazem todos os cronistas posteriores. E estas apresentam motivos políticos mais ou menos claros, relacionados com a legitimação do califado e com o poder de ‘Abd al-Mū’min.

Mercedes García-Arenal, na sua obra *Messianism and Puritanical Reform*, considera que Ibn Tūmart “*was one in a long line of Berber prophets who led their people, the new chosen people, to a new conquest of the kingdom*”¹⁶. Nesta obra, e no capítulo dedicado aos almoadas, García-Arenal põe em evidência o contexto berbere e

¹⁴ Ver a este respeito, María Jesús Viguera Molíns, “Historiografía”, *Op. Cit...*

¹⁵ Allen J. Fromherz, *The Almohads, The Rise of an Islamic Empire*, p. 77

¹⁶ Mercedes García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform*, p.191

norte africano e a influência que o mesmo terá tido quer na figura e pensamento de Ibn Tūmart, quer nas origens, na fundação e desenvolvimento do movimento almóada.

Já antes também, Roger Le Tourneau havia referido que “*Ibn Tūmart’s movement was the answer to a deep call from the Berber population*”¹⁷. Mais recentemente, Allen J. Fromherz publicou *The Almohads, The Rise of an Islamic Empire*, através do qual coloca uma grande ênfase nestas origens berberes do movimento almóada. Apresentando um ótimo estudo de cariz mais antropológico sobre o conceito de tribo e sobre a forma como as suas dinâmicas são utilizadas e recriadas pelo movimento almóada, considerando que “*tribes formed the ranks of the new Almohad hierarchy*”¹⁸, acentuando a forma como Ibn Tūmart e os almóadas fizeram uso desta identidade tribal preexistente, manipulando-a, de forma a criar a “*newly unified tribe*”¹⁹, na qual Deus e o Mahdī seriam o foco desta nova identidade.

Também Michael Brett, se refere ao norte de África como o grande centro difusor do *Mahdismo* no período islâmico medieval²⁰ que “*avait connu le triomphe des deux mahdis redoutables de l’Islam medieval. ‘Abd Allah al-Mahdī et Muhammad ibn Tūmart*”²¹, estabelecendo aqui um paralelo a que Maribel Fierro faz referência no seu artigo *The Almohads and the Fatimids*, onde estuda e analisa alguns possíveis pontos de contacto entre fatímidas e almóadas ou, dito de outro modo, a influência que as ideias subjacentes ao califado fatímida terão exercido na doutrina almóada.

Maribel Fierro e também Madeleine Fletcher, nas suas diversas obras e artigos tendem a considerar como fundamental para o estabelecimento da doutrina almóada, a realidade do al-Andalus. “*Almohad Mahdism was shaped as a response to the political and religious establishment that the Almohads encountered when they conquered al-Andalus*”²². Ou seja é a realidade e a sociedade, mais sofisticada, do al-Andalus que justificam a maior parte da construção ideológica almóada. Avançando mesmo Maribel Fierro com a ideia de que “*c’est l’establishment politico-religieux auquel chacun d’eux dut faire face avec la conquête d’al-Andalus qui a conditioné le mahdisme d’Ibn*

¹⁷ Roger Le Tourneau, *The Almohad Movement In North Africa In The Twelfth And Thirteenth Centuries*, p.10-11

¹⁸ Allen J. Fromherz, *The Almohads, The Rise of an Islamic Empire*, p. 200

¹⁹ Idem, *Ibidem*

²⁰ Michael Brett, «Le Mahdi dans le Maghreb médiéval »...

²¹ Idem, *Ibidem*, p. 94

²² Maribel Fierro, «Le mahdi Ibn Tūmart et al-Andalus : l’élaboration de la légitimité almohade», p 111

*Tūmart*²³, relacionando o mesmo com o objetivo de renovar as elites da sociedade. Neste sentido diferem doutros autores, como Mercedes García-Arenal ou Allen J. Fromherz, e que tendem a valorizar mais o contexto norte africano em detrimento do al-Andalus, na formação da doutrina almóada.

Neste mesmo ponto quase todos os autores estão de acordo que o Mahdismo de Ibn Tūmart serve sobretudo o propósito de legitimar o poder de ‘Abd al-Mū’min, o primeiro califa. “*There has to be a mahdī first, to make a caliph legitimate*”²⁴. O que associado com o facto referido por Maribel Fierro de que “*However, no early Almohad document or coin can be safely dated to this period [Ibn Tūmart’s time]*”²⁵ abre importantes perspectivas e bases historiográficas para a continuação do estudo e análise do movimento almóada, agora em novas bases. Assim, como muito bem refere Maribel Fierro, “*el movimiento almohade, en sí mismo fruto de unas condiciones locales, debe también ser entendido como parte de un proceso continuo dentro del mundo islámico por limitar la fragmentación de la doctrina musulmana y controlar la producción y reproducción locales del conocimiento islámico*”²⁶.

Neste sentido a interação, quer com as condições históricas e culturais locais, quer a reação face à conquista e expansão, serão sempre pontos que devem ser considerados e relacionados e, nesta perspectiva novos estudos e abordagens relacionados com arquitetura, arte ou numismática – por exemplo – têm trazido novos elementos a esta discussão.

No campo da numismática, estudos recentes de Maribel Fierro²⁷, Andrés Martínez Lorca²⁸, Salvador Fontenla Ballesta²⁹ e claro, a obra de Miguel Vega Martín, Salvador Peña Martín e Manuel C. Feria Garcia, *El mensaje de las monedas almohades*³⁰, permitem relacionar o uso propagandístico que os almóadas fazem da

²³ Maribel Fierro, «Le mahdi Ibn Tūmart et al-Andalus : l’élaboration de la légitimité almohade», p. 111

²⁴ Mercedes García-Arenal, *Op. Cit.*, p. 355

²⁵ Maribel Fierro, “The Almohads and the Fatimids”

²⁶ Maribel Fierro, «Doctrina y Práctica Jurídicas Bajo Los Almohades», in *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*, p. 928

²⁷ Maribel Fierro, “Sobre monedas de época almohade...”, *Al-Qantara*, XXVII 2, julio-diciembre de 2006, pp. 457-476

²⁸ Andrés Martínez Lorca, “La reforma almohade: del impulso religioso a la política ilustrada”, *Espacio, Tiempo Y Forma*, série III, H.ª Medieval, t. 17, 2004, pp. 399-413

²⁹ Salvador Fontenla Ballesta, “Especificidad de la moneda almohade”, in Patrice Cressier, Maribel Fierro y Luís Molina (ed.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*, vol. I, Madrid, CSIC, 2005, pp. 53-69

³⁰ Miguel Veja Martín, Salvador Peña Martín, Manuel C. Feria Garcia, *El mensaje de las monedas almohades*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002

moeda, proporcionando a partir do seu estudo, novas fontes para o estudo da doutrina e da ideologia política almóada.

Neste último caso os autores identificam uma clara influência shī'ita – fatímida - e de Ibn Ḥazm³¹, no desenvolvimento da ideologia almóada, no sentido em que levantam a questão – bastante interessante – de que as moedas quadradas almóadas e as quatro linhas existentes em cada verso, constituiriam uma forma de recriar a ideia de página de um livro, o Livro Sagrado – Alcorão. Indo, desta forma, de encontro à ideia defendida por Ibn Ḥazm, referente à ilicitude do uso da moeda para um muçulmano mas, ao mesmo tempo, da possibilidade do uso de simples lingotes de ouro ou prata para efeitos de transações.

Considerando, como Maribel Fierro, que Ibn Ḥazm refere que *“todo musulmán debía tener la libertad de hacer sus transacciones con lingotes de oro y plata, de manera que tan solo se tomase en consideración el peso de esos dos metales preciosos, sin que hubiesen pasado por ceca alguna”*³², neste caso levantando o problema da licitude ou ilicitude religiosa na cunhagem de moeda.

Também Goldziher coloca a hipótese de Ibn Tūmart ter tido conhecimento dos escritos e dos pensamentos de Ibn Ḥazm, *“sur deux ordres de faits: a) sur les concordances que nos pouvons constater entre ses idées et celles du grand savant zāhirite d'Andalousie; (...) b) et sur les polemiques qu'Ibn Toumert poursuivit en faveur des doctrines qu'Ibn Hazm avait tout particulièrement défendues”*³³. Num trabalho que, ainda hoje, podemos considerar uma referência no que diz respeito à caracterização das ideias de Ibn Tūmart na sua relação ideológica - ou não – com Ibn Ḥazm e al-Gazālī, o autor reflete sobre as questões teológicas islâmicas – no século XI – no Magrebe, e de que forma estas terão influenciado o pensamento de Ibn Tūmart, o seu comportamento ou mesmo os fundamentos doutrinários do movimento almóada.

³¹ Ibn Ḥazm nasceu em Córdoba (n. 994 – m. 1064), foi um dos grandes filósofos islâmicos do período. O seu trabalho incidiu sobre temas como a ética e jurisprudência. É considerado como fundador da escola islâmica de jurisprudência - zāhirī – que recusava qualquer outra fonte para a interpretação jurídica que não se restringisse apenas ao Alcorão e à Sunna e à sua interpretação literal.

³² Maribel Fierro, “Sobre monedas de época almohade...”, *Al-Qantara*, XXVII 2, julio-diciembre de 2006, p. 471

³³ I. Goldziher, *Le Livre de Mohamed Ibn Toumert*, p. 53

Questão central é também o preceito de *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*, ou seja “ordenar o bem e proibir o mal”³⁴, ao qual como refere Mayte Penelas, Ibn Tūmart atribui uma enorme importância, “consideraba obligatorio y que cumplía y hacía cumplir a sus seguidores”³⁵. Mas que, como considera a autora, também pode ser visto como mais um elemento propagandístico, servindo igualmente o interesse dos califas almóadas em se vincularem teórica e politicamente a Ibn Tūmart e à figura messiânica do *mahdī*.

Manuela Marín, refere que “*el lenguaje ceremonial de los almohades (...) expresa ideas y conceptos (...) que configuran un mensaje político propio*”³⁶, considerando que a criação desta linguagem procura de forma intencional a “*difusión de una imagen voluntariamente renovadora (...) que sitúa al califa como fuente benéfica de felicidad para sus súbditos*”³⁷, abrindo aqui – como outros estudos – uma nova porta para analisar a forma como ‘Abd al-Mū’min, não só fez uso da figura de Ibn Tūmart para criar uma legitimidade própria, como a criação de todo o cerimonial associado ao poder almóada se deve entender na mesma linha da renovação ou corte, que os almóadas claramente pretendem instituir – quer no plano religioso, quer no político ou social – com o passado.

Ou seja, não parece fácil identificar um «*almoadismo*», que permita a definição de uma doutrina política e religiosa, desde os primeiros tempos do movimento almóada. Como também refere Dominique Urvoy ao mencionar “*la diversité des perceptions de la doctrine d’Ibn Tūmart*”³⁸, considerando e analisando a multiplicidade de opiniões que podemos encontrar na historiografia e entre os diferentes autores que se têm debruçado sobre este tema.

As contradições e omissões que muitas vezes identificamos nas crónicas almóadas, no percurso político e religioso do movimento, e na diversidade de percepções que a sua análise tem merecido da parte de diversos investigadores, deverão – antes - ser

³⁴ V. Alcorão Sagrado: Suras; 3,104; 3,110; 7,157; 9,71. Cf. trabalho de Michael Cook, em que o autor aborda de forma exaustiva este mesmo preceito e todas as suas implicações: M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004

³⁵ Mayte Penelas, “El Precepto de *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* en el tafsir de al-Qurṭubī”, p. 1051

³⁶Manuela Marín, “El califa almohade: una presencia activa y benéfica”, p. 472

³⁷ Idem, *Ibidem*, p. 472

³⁸ Dominique Urvoy, “Les professions de foi d’Ibn Tūmart. Problèmes textuels et doctrinaux”, in *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*, p. 739

entendidas na medida em que este «*almoadismo*» foi um processo em contínuo, com diversas etapas políticas e barreiras cronológica, naturalmente, servindo interesses e objetivos nem sempre convergentes, evoluindo na mesma medida que os seus protagonistas e os seus interesses particulares.

Neste mesmo sentido é interessante a observação de Michael Brett de que “*in the course of the 20th century, Mahdism has been overtaken by nationalism as an effective political force*”³⁹, o facto talvez ajude a explicar a nova centralidade, e interesse, que o projeto de Ibn Tūmart e o movimento almóada têm vindo a assumir para a historiografia atual.

Afinal, um personagem – Ibn Tūmart – e um movimento – almóada – dotados de um forte cariz ideológico, com uma mensagem religiosa de algum modo original, fortemente enraizada na tradição cultural local e berbere, e que foi capaz de unir em termos políticos todo o Magreb sob o domínio centralizado de um poderoso califado, surge exercendo um claro fascínio aos olhos dos diversos atores – políticos e religiosos – contemporâneos, daí que hoje o movimento almóada venha assumindo um renovado interesse e centralidade.

Autores como Mercedes García-Arenal, María Jesús Viguera, Manuela Marín, Dominique Urvoy, Allen J. Fromherz e, claro, Maribel Fierro, são alguns dos que têm publicado – recentemente - várias obras, livros e artigos sobre a temática almóada, aqui já citados. Beneficiando também dos avanços em disciplinas como a arqueologia⁴⁰, antropologia ou até filosofia, estes novos estudos têm permitido novas análises sobre as origens berberes do movimento almóada, a sua organização política e os fundamentos doutrinários e ideológicos almóadas, trazendo uma nova luz sobre questões centrais para o estudo do movimento almóada: as questões tribais, a genealogia de Ibn Tūmart, a sua viagem ao Oriente, o encontro com al-Gazālī, a sua morte e o processo de sucessão.

³⁹ Michael Brett, *Op. Cit.*, 93

⁴⁰ Não é por acaso que a Arqueologia tem sido financiada em Marrocos, em diversas escavações e também na recuperação do local de origem do movimento almóada (Tinmal). Prova disso os trabalhos de recuperação da primeira mesquita de construção almóada.

2. Contextos e Conceitos

2.1. Definição de berbere

Ao contrário da noção que muitas vezes prevalece, há que referir que os berberes não são uma única etnia⁴¹. Genericamente são designados de berberes os povos que vivem no norte de África⁴².

A origem dos *berberes* remonta a um conjunto de povos descendentes das populações proto mediterrânicas. Estes povos chegaram do Oriente e ocuparam o Maghreb no VIII milénio a.C. Entre o IV e o II milénio a.C. ocuparam a área setentrional do Sahara, expulsando as populações negroides aí existentes. Desde o oásis egípcio de Sixa até às Ilhas Canárias, os seus descendentes falavam línguas parecidas entre si – de procedência Oriental - normalmente designadas como pertencendo à família *Camitosemítica*, juntamente com o egípcio antigo, o *cusita* e o *semítico*. Este grupo constituía, no entanto, uma originalidade indiscutível, desenvolvendo precocemente sistemas de escritas especiais – o sistema de inscrições Líbicas, próprio da antiguidade africana⁴³.

Foram os autores árabes que utilizaram pela primeira vez a designação de *berbere*, para identificar estes povos. Tradicionalmente, *berbere* é visto como uma

⁴¹ Por etnia consideramos uma determinada comunidade humana diferenciada das restantes em função de uma língua, cultura e tradições comuns, que se transmitem de geração em geração através das mesmas tradições, linguagens e até instituições.

⁴² S. Chaker, « Langue », in *Encyclopédie berbère*, 28-29 | Kirtèsii – Lutte [En ligne], mis en ligne le 01 juin 2013, consulté le 18 février 2014. URL : <http://encyclopedieberbere.revues.org/314>

⁴³ Ver a este respeito: Michael Brett and Elizabeth Fentress, *The Berbers*, Blackwell, 2007 e D. Dalby, “Mapa Linguístico da África”, in *História Geral de África*, J. Kl-Zerbo (ed.), vol. I, cap. 12, parte II, Unesco 2010

derivação do latim *barbari* (bárbaro). Outros nomes também foram usados: *líbios*, termo usado pelos egípcios ainda na antiguidade – II milénio a.C.; os gregos, e depois os romanos, designaram-nos de *númidas*. Mais tarde, ainda os romanos e restantes povos latinos chamaram-nos de *gétulos*.

É importante salientar que ainda não estamos a falar de nenhum tipo de unidade política ou de auto percepção de unidade por parte dos povos berberes. Estamos apenas a referir-nos a sociedade rurais estáveis, mas que, ao que parece, rejeitavam qualquer forma de autoridade política superior. A razão para isso pode ser vista na falta de estabelecimento de regras de transmissão de poder. Mesmo nos tempos islâmicos, já na Idade Média, a unidade religiosa que poderia servir como algum possível embrião de Estados ou de instituições superiores, era periodicamente colocada em causa. Normalmente qualquer união de tribos ou de territórios deixa de existir a partir do momento em que deixa de se expandir.

Outro elemento, para além da língua, que pode identificar alguma unidade entre os povos berberes, é o fator religioso: o Islão. É um facto que houve uma quase total islamização dos berberes e o desaparecimento completo do cristianismo; o que não aconteceu, por exemplo, no Médio Oriente, onde os cristãos formaram importantes minorias. Xavier Planhol, parece ligar este facto à ausência de elementos urbanos entre a sociedade berbere, quando refere que *“a diferencia de oriente próximo, con sus sociedades urbanas y civilizadas, donde generalmente se firmaron tratados de capitulación, que garantían a las minorías religiosas el estatuto reconocido por la ley musulmana, en el Magreb no había autoridades responsables capaces de entablar tales negociaciones y los cristianos berberes no tuvieron la menor posibilidad de sobrevivir com unidad organizada”*⁴⁴.

Segundo as crónicas antigas, foi por volta do ano 26/647 que o islamismo entrou em contacto com o norte da África⁴⁵. Nos primeiros séculos propagou-se a heresia Jariyí, *“igualitaria y contraria al sistema hereditario califal, fue la manifestación mas*

⁴⁴ Xavier Planhol, “Las Naciones del Profeta”, in *Manual de Geografía política musulmana*, Bolaro, Carlos Alfonso (dir), Barcelona, Bellaterra, p. 348

⁴⁵ S. Chaker, « Langue », in *Encyclopédie berbère*, 28-29 | Kirtèsii – Lutte [En ligne], mis en ligne le 01 juin 2013, consulté le 18 février 2014. URL : <http://encyclopedieberbere.revues.org/314>

*clara de esta incapacidad de los estados urbanos para encuadrar efectivamente estos mundos turbulentos”.*⁴⁶

De facto, num primeiro momento, a expansão islâmica para o norte da África influenciou muito mais as cidades do que a população pastoril e camponesa. Apesar disso, podemos determinar a área de influência de algumas cidades conquistadas pelo Islão sobre as tribos berberes. Alguns berberes foram influenciados por Cartago e mais tarde por romanos (zona sul da atual Tunísia); outros tiveram apenas influência romana (região da atual Argélia e nordeste do Marrocos). A maioria dos berberes de Marrocos e do alto oeste das planícies da Argélia não tiveram nem influência de cartagineses nem romanos, o que nos pode levar à constatação que, no século VIII d.C., o norte da África era muito mais berbere do que bizantino ou mesmo romano⁴⁷.

Por volta do ano 700 d.C., entrou em cena a figura de Mūsa Ibn Nuşayr⁴⁸. É a ele que é geralmente atribuído o título de verdadeiro conquistador do norte da África. Pouco se sabe, porém, sobre a sua figura. Foi nesta época que subitamente a resistência berbere caiu e se dá a dominação política dos muçulmanos e a propagação do Islão com um extraordinária rapidez. É, no entanto, difícil acreditar que todo o Magreb se tenha tornado islâmico, por esta época. Várias tribos berberes, sobretudo em Marrocos, continuaram pagãs. Como consequência de todo este processo, a língua árabe tornou-se dominante na região (em lugar do latim); mas, no que diz respeito à língua berbere⁴⁹ – e na população rural -, o árabe continuou a ter muito pouca influência⁵⁰.

Foi o Islão, portanto, que suplantou alguma organização das tribos berberes. Uma análise superficial da sociedade berbere antes da chegada do Islão ao norte de África pode, em todo o caso, não ser suficiente para entender como esta sociedade se manteve em relativa ordem mesmo com a ausência total de um Estado. Este equilíbrio e esta ordem relativa da sociedade berbere foram designados como “*anarquia equilibrada*” por Xavier Planhol: “*la sociedad beréber, mediante pactos y compromisos, fue capaz de limitar el desarrollo de los fermentos de la desorden, y a*

⁴⁶ Xavier Planhol, *Op. Cit.*, p. 348

⁴⁷ Idem, *Ibidem*, p. 211

⁴⁸ Mūsa Ibn Nuşayr foi um muçulmano oriundo do Iemén, governador de Ceuta ao serviço dos califas omíadas de Damasco. Em 698 d.C. foi designado como vice-rei do norte de África.

⁴⁹ A língua berbere é, atualmente, designada de Tamazigh(t). Sendo os povos berberes referidos como Amazigh.

⁵⁰ Xavier Planhol, *Op. Cit.*, p. 213

*veces de eliminar los. Este modelo político se há llamado “anarquia equilibrada”. El individuo, para sobrevivir, debe insertar se en una trama de relaciones múltiples y en serie de agrupaciones: familia ampliada, aldeã, fracción, alianza, que permiten disminuir los riesgos y a menudo resolver los conflictos, en una sociedad donde el sentido del honor es primordial y las vendettas están a la orden del día, pero falta el Estado”.*⁵¹

Como veremos, talvez tenha sido com Ibn Tūmart, que esta sociedade berbere, pela primeira vez na sua história, se tenha reconhecido como pertencente a um grupo – os almóadas – e tenha conseguido construir um “Estado” centralizado e organizado, com as suas instituições superiores, dotadas de funcionários próprios. Um momento em que a própria língua surge como fator aglutinador. Daí a importância que Ibn Tūmart, e os almoadas, sempre atribuíram à língua berbere, inclusive como língua *litúrgica*. “*En milieu rural, l’usage du berbère, comme langue du sacre à égalité avec l’arabe, contribua au succès de l’almohadisme*”⁵²

2.2. Os almorávidas

Quando nos referimos aos almorávidas, é necessário ter presente que nos referimos a uma etnia – *Ṣanhāja*; mais concretamente a uma coligação de tribos *ṣanhāja* originárias do Sahara Ocidental – na zona compreendida entre os rios Níger e Senegal⁵³. Estas tribos impulsionadas externamente por fatores religiosos e também por razões de carácter económico, vão enfrentar as populações sedentárias de Marrocos - maioritariamente constituídas pelos *Maṣmūda* e pelos *Zanāta*. “*The appeal of the*

⁵¹ Xavier Planhol, *Op. Cit.*, p. 349

⁵² Pascal Buresi e Mehdi Ghouirgate, *Histoire du Maghreb medieval (XIe – XVe siècle)*, p. 62

⁵³ L. Golvin, « Almoravides », in *Encyclopédie berbère* 4 | Alger – Amzwar, Aix-en-Provence, Edisud (« Volumes », no 4) , 1986 [En ligne], mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 27 novembre 2013. URL : <http://encyclopedieberbere.revues.org/2452>

Almoravids was simple (...), the spreading of righteousness, the correction of injustice and the abolition of unlawful taxes”⁵⁴.

A sua região de origem permitia-lhes o controle sobre as rotas comerciais – de caravanas -, nomeadamente as do sal e do ouro, assumindo particular relevo aquelas que partindo de Marrocos chegavam ao Gana.

Por volta do ano 1035 dC, Yaḥyā b. Ibrāhīm, chefe da tribo *Guddāla* – uma das tribos que constituía a confederação de tribos *Ṣanhāja* -, empreende a sua peregrinação a Meca⁵⁵. Quando regressa, entende que o seu povo continua a ter um diminuto conhecimento da religião muçulmana e dos seus princípios. Procura alguém que o possa acompanhar no regresso à sua região e que seja capaz de cumprir o propósito de instruir a sua tribo nos verdadeiros preceitos da religião. É assim que entra em contacto com ‘Abd Allāh b. Yāsīn, o verdadeiro fundador do movimento almorávida. *“He had visited al-Andalus where he had studied Islam, and he seems to have returned with a determination to spread true religion among his people and to unite them in a war of conquest”*.⁵⁶

No entanto, esta sua visão de um Islão ortodoxo nem sempre reuniu a simpatia destas tribos. Um regime de castigos corporais brutais a aplicar em casos de adultério, roubo, calúnia, embriaguez, bem como em pequenas irregularidades formais cometidas durante a oração, acabaram por trazer a ‘Abd Allāh b. Yāsīn mais inimigos que amigos. Com a morte de Yaḥyā b. Ibrāhīm faltou a ‘Abd Allāh b. Yāsīn o seu principal apoio, tendo tido necessidade de abandonar a sua missão junto dos *Guddāla*.

Mais tarde vai ser novamente chamado, agora por Yaḥyā b. ‘Umar b. Targūt e por Abū Bakr, para prosseguir a mesma missão junto da tribo *Lamtūna* - *Ṣanhāja* - mas rival dos *Guddāla*.

Com ‘Abd Allāh b. Yāsīn, e com os almorávidas⁵⁷, *“Islamisation and conquest went together”*⁵⁸. Ibn Yāsīn submeteu os seus seguidores a um regime de disciplina

⁵⁴ Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, p. 158

⁵⁵ L. Golvin, « Almoravides », in *Encyclopédie berbère* 4 | Alger – Amzwar, Aix-en-Provence, Edisud (« Volumes », no 4) , 1986 [En ligne], mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 27 novembre 2013. URL : <http://encyclopedieberbere.revues.org/2452>

⁵⁶ Hugh Kennedy, *Op. Cit.*, p. 156

⁵⁷ Almorávida ou al-Murābiṭūn, é a designação dada por ‘Abd Allāh b. Yāsīn aos seus seguidores. Há quem refira que a mesma provém do facto destes terem tido a necessidade de se refugiar num ribāṭ (fortaleza/mosteiro islâmicos); outros autores referem que se deve à própria raiz árabe de murābiṭūn

duro e exigente. Implantou o casamento com apenas quatro mulheres, reprimiu o adultério, o roubo e o assassinato - o que era difícil a homens acostumados à vida dura do deserto mas também à liberdade que esta conferia. Tornando-se um verdadeiro juiz, Ibn Yāsin implantou o princípio de igualdade da doutrina islâmica, o que contrastou com a tradicional distinção hierárquica das tribos. Submeteu também os seus adeptos aos preceitos de um Malikísmo⁵⁹ puro: sensível e rude.

É este malikísmo puro que se vai tornar a base teológica e religiosa de todo o movimento almorávida e é dentro da classe dos alfaquíes – teólogos e jurisconsultos dedicados às consultas jurídicas - que este vai encontrar apoio e popularidade, durante as fases de expansão e de consolidação do império. Na realidade os *“sabios de la corte almorávide no sentían la menor inclinación al estudio directo del Alcorán y de las tradiciones – hadīces – del Profeta, que son las fuentes - uṣūl – de la religión y de la jurisprudência musulmana. Se dedicaban a seguir con un respeto fanático los tratados de jurisprudência, o sea, las consecuencias y deducciones de carácter práctico que los maestros de la escuela malikí habían sacado de las fuentes alcoránicas y de las tradiciones del Profeta”*⁶⁰.

As interpretações pessoais que estes jurisconsultos vão dando da lei, *“violando el derecho en favor del egoísmo”*⁶¹, abrem o caminho para o descontentamento e para as críticas de Ibn Tūmart e dos almoadas.

Se o fator religioso apresentou um importante papel no movimento almorávida, num primeiro momento em seu favor – pureza de costumes, rigor -, num segundo

(مراب طون, transl. *al-Murābiṭūn*, sing. مراب ط) que teria como significado de grupo ou comunidade que luta em conjunto.

⁵⁸ Hugh Kennedy, *Op. Cit.*, p. 157

⁵⁹ Trata-se da mais antiga compilação de direito sunita, realizada por Mālik b. Anas, m.795/179, sobre questões legais, rituais, civis e religiosas, feita de acordo com a tradição ou *Sunna* de Medina. Por *Sunna* entendemos o comportamento do Profeta, os seus atos e ditos – *ḥadīth* – conforme é estabelecido e retratado pela tradição.

Inaugura, de certa forma o recurso direto às fontes, *Alcorão e Sunna*, e depois sucessivamente o direito consuetudinário e a própria interpretação pessoal dos jurisconsultos.

As leis, segundo as quais funcionam as sociedades humanas devem ser «observadas», nos dois sentidos da palavra, pela mesma razão e na mesma medida que as «leis» da natureza, como sinais do “Criador”. Implicam por isso discernimento e considerações, mas não “submissões rotineiras”. Torna-se na mais importante escola jurídica no Maghreb e no al-Andalus.

⁶⁰ Huici de Miranda, *Historia Política del Imperio Almohade...*, p. 18

⁶¹ Idem, *Ibidem*

momento em seu desfavor – uso da lei e do direito em favor do interesse de uma elite -; os fatores económicos estiveram sempre presentes na sua política de conquista. Esta esteve sempre dependente do controle das rotas comerciais saharianas⁶², principalmente ouro e sal, que surgem como as únicas fontes de receita de todo o império. “*The Almoravid polity remained, in effect, a conquest state, dependent on new supplies of ghanīma (booty) to reward its supporters*”.⁶³

Os Almorávidas, de conquistadores, vão-se tornar em senhores de um vasto império. As suas características iniciais vão acabar por se alterar na mesma medida em que as conquistas vão progredindo. O contacto com a cultura – mais sofisticada e urbana - do al-Andalus, vai provocar importantes inflexões. Abandonam a austeridade da vida que levavam até então para incorporar a “luxúria” da península. Se no início o apelo ao rigor de costumes, à correção de injustiças e à abolição de impostos não conformes com o Alcorão, constituíram fatores de fácil adesão ao projeto almorávida, “*los alfaquíes, y los abusos cometidos por la soldadesca y la administración almorávid, que cada vez sobrecargaba al pueblo com nuevos impuestos, contribuyeron, en gran manera, al fracasso y al desastre de aquel régimen*”.⁶⁴ A perda de controlo e o corte das rotas comerciais, motivadas pela deserção e pelas disputas que entretanto vão surgindo entre as várias tribos, vão traduzir-se na decadência e no fracasso do império almorávida.

Como refere Hugh Kennedy, “*like other nomad empires, it began to decline as soon as expansion had come to an end*”⁶⁵. É a conquista que se transforma no cimento que une diversas tribos rivais num fim comum. E, é o fim da fase conquista (ou de expansão) que anuncia as divergências, as dissensões, o reavivar de rivalidades que, afinal, sempre estiveram latentes entre a elite do poder.

⁶² Sobre a importância das rotas transsaharianas, Ver: Pascal Buresi e Mehdi Ghouirgate, *Histoire du Maghreb medieval (XIe – XVe siècle)*, pp. 151-154

⁶³ Hugh Kennedy, *Op. Cit.*, p. 161

⁶⁴ J. Bosch Vilá, *Los Almorávidas*, p. 302

⁶⁵ Hugh Kennedy, *Op. Cit.*, p. 179

3. Ibn Tūmart

3. 1. genealogia

Ibn Tūmart nasceu no Magreb, no seio de uma tribo berbere, os Maṣmūda, na região do Anti-Atlas⁶⁶. Estas origens berberes são a nosso ver, fundamentais para a análise de todo o seu percurso e não podem, de forma nenhuma, dissociar-se da posterior fundação do movimento almóada.

A data do seu nascimento, não está claramente definida. Como referem os vários autores “*the date of Ibn Tūmart is not clear – dates as far apart as 1077 and 1097 have been given by various chroniclers*”⁶⁷. No entanto, Huici de Miranda refere que “*podemos eliminar varias fechas como absurdas y deducir por exclusión que la única razonable es la de 471-474 [da Hégira]*”⁶⁸. Huici de Miranda chega a esta conclusão analisando os dados que as fontes nos podem transmitir a partir da data do encontro de Ibn Tūmart com ‘Abd al-Mu’min em Mallāla, data fundamental para o movimento almóada, já que ‘Abd al-Mu’min vai ser o sucessor de Ibn Tūmart e o primeiro califa almóada. Desta forma o referido autor chega à data de *cerca* de 1080 dC (473H).

O Kitāb al-Ansāb refere a genealogia do Mahdī Muḥammad Ibn Tūmart: “*Muḥammad, fils de ‘Abd Allāh, fils d’Ūgallīd, fils de Yāmṣal, fils de Ḥamza, fils de Īsā, fils de ‘Ubaid Allāh, fils d’Idrīs, fils de ‘Abd Allāh, fils d’al-Ḥasan, fils de Fāṭima, fille du Prophète d’Allāh – qu’Allāh le bénisse et le sauve! – Telle est sa généalogie*

⁶⁶ Cf. mapa 3, 4 e mapa 5, pp. 110-112

⁶⁷ Roger Le Tourneau, *The Almohad Movement in North Africa...*, p. 5

⁶⁸ Huici de Miranda, *Historia Política del Imperio Almohade*, Tomo I, p. 25

exacte.”⁶⁹ Esta genealogia teria sido relatada por todos aqueles que mais de próximo conviviam com Ibn Tūmart e, neste sentido, digna de crédito.

‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, refere que “era este hombre [Ibn Tūmart] del Sūs⁷⁰, donde nació en una de sus aldeas, conocida por Īyilī an Wargān, que pertenece a una cábila llamada Harga, de una gente conocida por los Īsargīnan, que son los nobles en la lengua de los Maṣmuda. Tiene Muḥamad b. Tūmart una genealogia que llega hasta al-Ḥasan b. Abī Ṭālib y que se encontro escrita de su mano. Marchó a Oriente el año 501 – 22 de Agosto del 1107 a 10 de Agosto de del 1108 – para aprender la ciencia y llegó hasta Bagdad”⁷¹.

Esta passagem da crónica de al-Marrākuṣī, levanta alguns dos problemas fundamentais quanto à genealogia e aos primeiros anos da vida de Ibn Tūmart. Na realidade poucos ou nenhuns dados são conhecidos sobre os primeiros anos de vida de Ibn Tūmart. Apenas que terá estado no al-Andalus antes de iniciar a sua viagem para Oriente e, aqui, terá tido contacto com doutrinas *zāhirīs*⁷² de Ibn Ḥaẓm.

Sabemos da tendência existente no mundo árabe e berbere para a veneração e culto dos grandes homens, aqueles que por alguma razão se evidenciam em relação aos demais, daí a importância das genealogias. Refere a este propósito Huici de Miranda: “no hay la menor duda de que era un bereber cien por cien; pero más tarde, cuando se le proclamó el Imān impecable, el Mahdī anunciado por el Profeta y perteneciente a su familia, hubo que fabricarle una genealogia (o mejor dicho, varias genealogias šarīfianas.)”⁷³.

Acrescenta também o mesmo autor que “casi todos los autores árabes citan con escepticismo estas genealogias fatimies, y le dan al lado de ellas otras puramente bereberes”⁷⁴. Em todo o caso, e em ambas as situações, a genealogia atribuída é sempre sinal de distinção. Em al-Marrākuṣī, talvez fruto do ceticismo, juntam-se as duas: Ibn Tūmart é um berbere de origem nobre e cuja ascendência remonta a al-Ḥasan b. ‘Alī b. Abī Ṭālib, filho de ‘Alī e de Fātimah – a filha do próprio Profeta Muḥammad.

⁶⁹ “Extraits du Kitāb Al-Ansāb”, in *Documents Inédits d’Histoire Almohade*, trad. E. Lévi-Provençal, Paris, Librairie Orientaliste, 1928, p. 30

⁷⁰ Região do sul de Marrocos. Ver mapa 1 e 5, pp. 108 e 112

⁷¹ Abū Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, *Kitāb Al-Mu‘yib Fī Taljīs Ajbār Al-Magrib*, p.136-37

⁷² Baseia-se na ideia do estudo e interpretação direta das fontes reveladas, do Alcorão e a Sunna.

⁷³ Huici de Miranda, *Op. Cit.*, p. 26

⁷⁴ Idem, *Ibidem*, p.27

Autores como Nehemia Levtzion, referem que “*Ibn Tūmart invented a fictitious genealogy to show that he was descendent of the Prophet*”⁷⁵, na mesma linha Sa’d Muhammad Hasan diz que Ibn Tūmart “*invented for himself an Arab lineage that ends at Alī Ibn Abī Tālib or at the Messenger himself to claim His Mahdism, and to be supported by the fabricated hadiths that do not verify a Mahdi from outside the Prophetic family*”⁷⁶.

Mesmo considerando, como o faz William Sharif, que “*there are no authentic documents to confirm or discard Ibn Tūmart’s official lineage*”⁷⁷, estas genealogias apresentam objetivos demasiados claros quer quanto às ambições religiosas, quer quanto às ambições políticas de Ibn Tūmart e da dinastia muminida, para que possam efetivamente ser levadas em conta.

A procura de uma linhagem ligada ao próprio Profeta Muḥammad foi – tal como ainda é hoje no mundo muçulmano – uma fonte de legitimação política e de poder por quem dela procura tirar proveito. No caso de Ibn Tūmart, acrescenta-se ainda a ideia do Imām e do Mahdī e aqui ela torna-se demasiado óbvia, pois confere-lhe a legitimidade pretendida como o bem guiado, dotado de toda a infalibilidade, de que se exclui o erro e o pecado. Esta genealogia garante pois a Ibn Tūmart uma posição acima de todo o poder temporal, ao mesmo tempo que lhe assegura a quase divinização da sua figura, do seu comportamento, pensamentos e escritos.

Por outro lado parece também importante a referência que o próprio Ibn Tūmart faz a al-Ḥasan b. ‘Alī b. Abī Tālib (al-Marrākuṣī refere que esta genealogia foi escrita pelo próprio Ibn Tūmart). Como referimos trata-se do filho primogénito de Fātimah e de Alī, que vem a assumir uma posição fundamental – assim como o seu irmão al-Ḥusayn – na cisão entre sunitas e shī’itas. Esta referência pode ser fundamental, como veremos, para a ideia do Mahdī e para a classificação da doutrina religiosa subjacente às ideias de Ibn Tūmart.

Como refere Allen J. Fromherz, “*in his multiple names and identities Ibn Tūmart seemed to blend two worlds in his person: the world of the Berber tribes he*

⁷⁵ Nehemia Levtzion, “The Western Maghrib and Sudan”, in Ronald Oliver (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 340, *apud* William Al-Sharif, *Op. Cit.*, p. 51

⁷⁶ Sa’d Muhammad Hasan, *al-Mahdiyya fia l-Islam mundhu Aqdam al-‘Usur hatta al-Yawm*, Cairo, Dar al-Kitab al-Arabi, 1953, p. 187, *apud* William Al-Sharif, *Op. Cit.*, p. 52

⁷⁷ William Al-Sharif, *A Biography of Ibn Tumart ...*, p. 52

would try to convert to his doctrine, and the sophisticated but declining world of the east where Islam began”⁷⁸.

A genealogía ou genealogías atribuídas a Ibn Tūmart, ou mesmo aquelas que eventualmente terão sido escritas pelo próprio, visam diversos objetivos: por um lado atribuir a Ibn Tūmart uma origem distinta – nobre – em relação à sociedade berbere da qual o mesmo é originário; por outro lado garantir ao Mahdī uma ascendência de alto relevo, no caso relacionada diretamente com o Profeta Muḥammad; o que, em ambos os casos, serviria também para provar a sua maior legitimidade – política e religiosa – face ao poder almorávida.

O próprio nome de Muhammad Ibn Tūmart tem sido referido como podendo fazer parte dos mesmos propósitos e, neste caso, pode ter sido adoptado em altura bem posterior ao seu nascimento. Assim, o seu nome deveria também servir como um aglutinador das tribos berberes na sua pessoa; uma forma de garantir e confirmar as velhas lealdades tribais através do sangue e da linhagem.

A questão do nome, bem como da genealogía, seguem objetivos claramente políticos e religiosos demasiado claros de afirmação de poder, quer como líder de uma comunidade recém formada que agrupa diversas tribos berberes, quer como Mahdī – o líder religioso anunciado pelo próprio Profeta. Inserem-se numa tradição comum ao mundo berbere e ao mundo árabe desde os seus primórdios e, por isso, terão esse mesmo valor.

A multiplicidade de genealogías que os diversos autores e cronistas lhe atribuem e a impossibilidade de aferir a sua correção e veracidade, não contribuem também para podermos analisar qualquer prevalência de uma em relação a outras. Seguimos, portanto, a opinião de Huici de Miranda quando refere que Ibn Tūmart era um berbere de quem *“nada sabemos de su infancia ni de su juventud (...) pudo aprender el Alcorán y frecuentar la escuela de su aldea como alternativa a los trabajos del campo y del pastoreo (...) tampoco sabemos cómo se decidió a emprender el viaje al andalus y a Oriente”*.⁷⁹

⁷⁸ Allen J. Fromherz, *The Almohads...*, p. 26

⁷⁹ Huici de Miranda, *Op. Cit.*, p. 23

Em suma, sabemos que Ibn Tūmart nasceu num meio berbere, numa tribo – Harga – que pertencia à confederação tribal denominada de *Maşmuda*. Pouco ou nada sabemos da sua infância ou adolescência, até ao momento em que surge no Magreb *ordenando o bem e proibindo o mal* e combatendo o poder almorávida. Lutando contra a devassidão dos costumes e das práticas religiosas, buscando a verdade e a retidão de costumes de acordo com os ensinamentos do Profeta.

3.2. *viagem ao Oriente*

A viagem ao Oriente⁸⁰ tem sido amplamente referida por toda a historiografia, como um elemento definidor da personalidade de Ibn Tūmart e, no mesmo sentido, como fonte justificadora da ideologia e do movimento almóada.

Ibn Tūmart “*es un sincero y ardoroso creyente: su fe rígida es el primer motor de todas sus acciones*”⁸¹. Nas fontes não encontramos nenhuma referência aos primeiros anos de vida de Ibn Tūmart, pelo que qualquer análise só pode começar a partir da sua viagem pelo Oriente, onde o “jovem” Ibn Tūmart procurou o conhecimento.

No entanto, sendo absolutamente central entre os diferentes estudos que têm sido realizados sobre o movimento almóada, esta viagem ao Oriente levanta diversos tipos de interrogações e de problemas: que sabemos dessa viagem? Quem a refere? Quando acontece?

Em primeiro lugar, e como temos vindo a fazer referência, a fonte primária na descrição de tal viagem é al-Bayḍaq⁸². Todos os cronistas posteriores escreverão, certamente, sob grande influência daquilo que é relatado anteriormente. Por outro lado – nunca será demais lembrar – al-Bayḍaq escreve já depois da morte de Ibn Tūmart, após a conquista de poder pelos almóadas e durante o califado de ‘Abd al-Mu’min. Ou

⁸⁰ Ver mapa 6, p. 113

⁸¹ Huici de Miranda, *Op. Cit.*, Tomo II, p. 609

⁸² Al-Bayḍaq, “Les Mémoires D’Al-Baiḍaq”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928

seja, se encontramos na cronística árabe - de todos os tempos -, uma clara tendência para a fantasia e para o exagero, no sentido de engrandecer a figura e o papel dos “*grandes homens*”, como entender aqui o episódio da viagem ao Oriente, quando esta aparece repleta de episódios milagrosos e quase sobrenaturais? E como entender os encontros, tão significativos, com as mais relevantes figuras políticas e intelectuais da época?

Da mesma forma, como refere Mercedes García-Arenal, se tem de existir primeiro um Mahdī para que depois se possa legitimar um califa, a quem interessa principalmente este relato grandioso e milagroso da viagem de Ibn Tūmart ao Oriente? O relato do encontro entre Ibn Tūmart e ‘Abd al-Mu’min, feito por al-Bayḍaq, poderá constituir uma importante “pista” para responder a esta questão.

Assim sendo, colocam-se novas questões: será que esta viagem alguma vez existiu? Poderá ter sido realizada no âmbito de uma peregrinação a Meca?⁸³ Mas, neste caso, como explicar o facto de todos os périplos de tal viagem se encontrarem profusamente descritos e não existir qualquer dado ou referência a uma estadia em Meca ou Medina?⁸⁴ Se o objetivo era uma ida ao Oriente em busca de conhecimento, porque razão tal viagem começa com uma ida ao al-Andalus?

Huici de Miranda documenta muito pormenorizadamente esta viagem na sua obra *Historia Política del Imperio Almohada* – desde Tunes até Marrakech -, para a qual se vai socorrendo das crónicas de al-Bayḍaq, companheiro de Ibn Tūmart na sua viagem de regresso ao Magreb.⁸⁵

Este périplo terá começado no al-Andalus, em Córdoba. “*Ibn al-Qaṭṭan says that Ibn Tūmart “crossed the sea to al-Andalus seeking knowledge, and arrived at Cordoba” (...)* *Ibn ‘Idhari, Ibn Khaldun, Ibn al-Qundudh, al-Qalqashandi, and al-Zarkashi also mention that Ibn Tumart went to Spain*”⁸⁶, donde será licito pensar que

⁸³l. Goldziher, refere que “Sou itinéraire fut, d’après Ibn Khaldoun: Cordoue, Alexandrie, la Mekke, l’Iràq” (Goldziher, *Le Livre de Mohamed Ibn Toumert...* p. 7). Da mesma forma Huici de Miranda refere que “Ibn Jaldūn assegura que desde Alejandría fue a hacer la peregrinación a La Meca” (Huici de Miranda, *Op. Cit.*, p. 29)

⁸⁴ Na realidade “Les Mémoires d’al-Bayḍaq” apenas começam fazer o relato da viagem de regresso de Ibn Tūmart ao Magreb, a partir de Tunes, estando perdidas outras partes das *Memórias*.

⁸⁵ No entanto, parte das crónicas de al-Bayḍaq estão perdidas, apenas se conhecem aquelas que descrevem o regresso de Ibn Tūmart ao Magreb, a partir da sua estadia em Tunes.

⁸⁶ William Al-Sharif, *A Biography of Ibn Tumart*, Tranent-Scotland, Jerusalem Academic Publications, 2010, p. 59

possa ter estado em contacto com discipulos Ibn Ḥazm. Daqui terá seguido diretamente para Alexandria, onde esteve dez anos: “*en Alejandría asistió a las lecciones del famoso Abū Bakr al-Ṭūrṭūšī*”⁸⁷. Terá realizado a peregrinação a Meca e no regresso terá estado em Bagdad, onde quase todos os cronistas referem o seu mais que improvável encontro com al-Gazālī⁸⁸.

Na mesma linha refere também Ibn Khaldun “*vers la fin du cinquième siècle, il entreprit le voyage de l’Orient dans le but d’y continuer ses études, et en passant par l’Espagne, il visita Cordoua (...). Ayant traversé la mer, il débarqua au port d’Alexandrie et, après avoir fait le pèlerinage de la Mecque, il se rendit en Irac*”⁸⁹. Depois passou pela Síria e de novo por Alexandria, antes de iniciar o seu caminho de regresso ao Magreb e à zona do Atlas de onde era originário.⁹⁰

Ibn Tūmart terá permanecido durante dez anos no Oriente dedicado aos estudos do Islão. Entra em contacto com a escola de *al-Ash’arī*, exatamente em Bagdad, onde floresce a Madrasa Nizamiyya.

Frank Griffel refere que a “*Nizamiyya was a school of Safi’i jurisprudence and its first teacher was the Bagdadi Safi’i jurist and theologian Abu Ishaq al-Sirazi*”⁹¹. É aqui que Ibn Tūmart “*se encontró con Abū Bakr al-Šāšī y estudió con el algo de los principios – uṣūl- del derecho y de la religion; aprendió tradiciones com al-Mubārak b. ‘Abd al-Ābbār y sus colegas tradicionalistas, y se dice que trató con Abū Ḥāmid al-Gazzālī en los días de su retiro ascético. Dios lo sabe.*”⁹²

Introduz-se aqui esta referência ao encontro de Ibn Tūmart com al-Gazālī, apenas porque faz parte deste relato “oficial” e no sentido em que será interessante para justificar alguns dos princípios doutrinários almuadas que vamos analisar, mais profundamente, em capítulo posterior.

⁸⁷ Huici de Miranda, *Historia Política del Imperio Almohade*, Tomo I, p. 29

⁸⁸ Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī (n. 1058 – m. 1111) foi teólogo, jurista e filósofo. Na sua obra “*A Incoerência dos Filósofos*”, rejeita as teorias de Aristóteles e de Platão, que tinham sido desenvolvidas por Avicena e Al-Farabi. Relaciona ortodoxia islâmica com Sufismo.

⁸⁹ Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, Tome 2, p. 163

⁹⁰ V. mapa 6, p. 113

⁹¹ Frank Griffel, «Ibn Tūmart’s Rational Proof for God’s Existence and Unity, and His Connection to The Nizamiyya Madrasa in Baghdad», p.758

⁹² Abu Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī; *Kitab Al-Mu’yb FI Taljas Ajbar Al-Magrib*, p.137

Na realidade tal encontro nunca terá sucedido. É relevante o facto do próprio al-Marrākuṣī, não dar como certo este encontro, “*Dios lo sabe*”. Aliás como Ibn al-Aṭīr, historiador iraquiano (m. 630/1233), que o nega por completo, “*the truth is that [Ibn Tūmart] never got together with [al-Gazālī]*”⁹³. Não o podendo negar por completo a historiografia e as próprias crónicas estabelecem grandes dúvidas acerca do mesmo, inserindo-o muitos na linha presente em todas as crónicas, de exaltação da figura de Ibn Tūmart, procurando, por essa via, não só uma descendência direta do Profeta (como vimos anteriormente com a questão das genealogias), mas também a exaltação do seu carácter quase sobre-humano; no qual, obviamente, o seu relacionamento com as maiores figuras do mundo islâmico da época faria parte dos mesmos objetivos e da mesma estratégia. De todas as formas parece claro, a partir da leitura das diversas crónicas, que esta viagem de Ibn Tūmart ao Oriente foi fundamental para forjar a sua personalidade de homem santo, a sua erudição, o seu carácter ascético e puritano.

Em 1116dC (511H) terá embarcado em Alexandria rumo ao Magrebe.⁹⁴ Desembarca em Trípoli onde começa a expor as suas doutrinas, a ensinar aquilo que havia aprendido e a censurar tudo o que lhe parecia reprovável. “*Mettez fin à la tromperie, à la mauvaise conduit, à toutes les pratiques du paganisme: entre autres les divertissements de musique*”⁹⁵.

De Trípoli vai para al-Mhadiya onde a sua atuação e comportamento intransigente perante aquilo que lhe parecia reprovável, conduzem aos seus primeiros problemas com a autoridade instituída, no caso o emir ‘Alī b. Yaḥyā b. Tamīm que, perante as suas constantes intromissões, pensa inclusive em o mandar matar. Ibn Tūmart, *avisado em sonhos*, foge miraculosamente⁹⁶.

Dirige-se para Tunes onde fica algum tempo, convida alguns dos seus companheiros ou seguidores como Abū Bakr b. ‘Alī al-Ṣanhāyī, também conhecido por al-Bayḍaq⁹⁷, para o acompanharem no restante percurso de regresso ao Magrebe central.

⁹³ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, vol.10, p.401

⁹⁴ Cf. Huici de Miranda, *Op. Cit.*, p.38

⁹⁵ Lévi-Provençal, “Lettres d’Ibn Tūmart et de ‘Abd al-Mu’min”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928, p. 14

⁹⁶ Huici de Miranda, *Op. Cit.*, Tomo I e II

⁹⁷ O mesmo Al-Bayḍaq que irá, mais tarde, escrever as crónicas e memórias almoadas dos primeiros tempos.

É al-Bayḍaq, como temos referido, que através das suas *Memorias* nos dá conta de todas as peripécias deste regresso de Ibn Tūmart. É por entre estadas em mesquitas, onde ensina a sua doutrina; confrontos, quase sempre, com os poderes instituídos; fugas precipitadas, de que sempre escapa, muitas vezes milagrosamente; que o caminho de regresso se vai realizando.

Na mesquita de Mallāla⁹⁸ dá-se um encontro fundamental para a posterior formação do império almóada - o encontro de Ibn Tūmart com ‘Abd al-Mu’min⁹⁹. Segundo nos conta al-Bayḍaq, Ibn Tūmart havia anunciado aos seus discípulos tal encontro com um dia de antecedência. ‘Abd al-Mu’min procura-o, após um sonho, para lhe perguntar sobre os princípios e obrigações da religião. *“Aquella noche, cuando todos los demás se fueron, retuvo Ibn Tūmart a ‘Abd al-Mu’min y, en una entrevista secreta, solo presenciada por el Bayḍaq, le anuncia el alto destino que le espera y, entre las protestas de humildad del futuro califa, lo titula «Lumbrera de los Almohades».”*¹⁰⁰

Refere al-Bayḍaq, sobre tal encontro, as palavras de Ibn Tūmart: *«Heureux les peuples dont tu seras le chef, et malheur à ceux qui s’opposeront à toi, du premier au dernier! Répète fréquemment le nom d’Allāh: qu’Il te bénisse pendant ta vie, te dirige dans la bonne voie, te préserve de tout ce qui pourrait te causer crainte et appréhension!»*¹⁰¹

Após este encontro fundamental parte Ibn Tūmart, agora também na companhia de ‘Abd al-Mu’min para o Magreb e, até Marrakech, temos um percurso em que os episódios de mistério, de heroísmo, de proteção milagrosa – *‘isma* -, que Deus lhe dispensava, estão sempre presentes, assim como o puritanismo dos costumes. Por exemplo, nos vários ataques que lidera a vendedores de bebidas alcoólicas ou na proibição da música e dos instrumentos musicais, entre outras questões que considera

⁹⁸ Perto de Bugia, zona costeira da atual Argélia. V. mapa 1, p. 108

⁹⁹ Constitue com Al-Bayḍaq o conjunto dos primeiros seguidores de Ibn Tūmart e vai ser mais tarde, após tomada de poder, o primeiro Califa.

¹⁰⁰ Huici de Miranda, *Op. Cit.*, p. 44

¹⁰¹ Cf. Crónica de Al-Bayḍaq sobre “Rencontre du [futur] Calife et de L’Imām Mahdī”. V. al-Bayḍaq, “Les Mémoires D’Al-Bayḍaq”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal pp. 85-88

contra a moral e a pureza dos costumes. Al-Bayḍaq refere, com detalhe, as passagens por Tlemcen, Fez, Meknès e Salé¹⁰².

Após um primeiro confronto – já em Marrakech -com o poder almorávida, “*indignado contra la costumbre almorávide de velarse los hombres com el liṭam y de ir, en cambio, las mujeres com la cara descubierta, tropieza com la princesa al-Ṣūra, hermana del sultán, ‘Alī, que cruza las calles com su séquito de damas de honor, la increpa, deshace su cortejo y la hace caer al suelo*”¹⁰³; Ibn Tūmart, denunciado como um perigoso inovador que acabaria por corromper as massas contra o poder almorávida, é obrigado a refugiar-se nas montanhas do Atlas de onde aliás era originário, isto sem antes se ter envolvido em diversas discussões com os alfaquíes de Marrakech que “*acostumbrados a no tratar más que de las cuestiones prácticas de la ley - furū‘-, no pudieron ni supieron mantener la discusión en el campo de la teología especulativa, a que los llevó Ibn Tūmart*”¹⁰⁴.

Fazemos aqui um relato propositadamente curto desta viagem ao Oriente. Por um lado ela tem sido profusamente descrita e analisada pela historiografia – nomeadamente por Huici de Miranda, na sua *Historia Política del Imperio Almohade* -, por outro lado corresponde à nossa intenção de, essencialmente, procurar respostas em relação às questões que colocámos de início.

Neste sentido, e na nossa opinião, o início da viagem pelo al-Andalus, com estadias em Córdoba e Almería; posteriormente a viagem até Alexandria e o relato bastante pormenorizado da viagem de regresso ao Atlas, servem na perfeição os objetivos do poder almóada, na sua fase de expansão e de império. É exatamente pelo Magrebe – numa primeira fase – e depois pelo al-Andalus, que o poder almóada se expande e é este o território em que se consolida o seu domínio.

Desta forma se, nestes casos, encontramos no relato da viagem de Ibn Tūmart um fator de legitimação das aspirações de expansão territorial e no seu encontro com al-Gazālī um fator de legitimação ideológica, poderemos deduzir que a quase totalidade dos episódios desta viagem terão sido fabricados de forma a corresponderem a estes objetivos políticos posteriores. Dito de uma forma mais direta: a viagem tal como al-

¹⁰²Cf. Al-Bayḍaq, “Les Mémoires D’Al-Baiḍaq”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, pp. 92-107

¹⁰³ Huici de Miranda, Op. Cit., p. 52

¹⁰⁴ Idem, *Ibidem*, p. 54

Bayḍaq a descreve nos seus episódios, na sua rota e com os personagens que nos são apresentados, nunca terá acontecido.

Resta aqui uma questão, Ibn Tūmart tinha efetivamente um conhecimento de questões teológicas acima da média, para aquilo que seria considerado normal para a sua região e para a sua época. Assim, será possível considerar que possa ter viajado até Alexandria e que aqui possa ter obtido grande parte dos seus conhecimentos teológicos? Veremos, no capítulo seguinte, as várias semelhanças que podemos encontrar entre as ideias de Ibn Tūmart, o pensamento de al-Ṭurṭūṣī e os modelos fatimidas que tinham existido, consubstanciados no califado fatimida do século XI dC.

Sobre esta hipótese Maribel Fierro levanta, também uma importante questão: “*Ibn Tūmart’s stay in Alexandria (...) was related to the recruitment of Maṣmūda troops that had started during the caliphate of al-Mustanṣir?*”¹⁰⁵. Esta hipótese explicaria o fundamento para a estadia de Ibn Tūmart em Alexandria, bem como as suas influências políticas e doutrinárias ou até mesmo a sua experiência militar, que até aqui não tem sido explorada pela historiografia mas que se encontra, de certa forma, referida em várias crónicas¹⁰⁶ que dão conta da sua presença em diversas batalhas contra o poder almorávida, nomeadamente na primeira tentativa de cerco a Marrakech.

Assim, descartando a veracidade do relato de al-Bayḍaq, duas questões parecem poder levantar-se: ou Ibn Tūmart viajou de uma forma simples – tanto na ida como na vinda – até Alexandria, onde obteve a maioria dos seus conhecimentos teológicos ou, simplesmente, não viajou. Em ambos os casos serão, também, de considerar tradições já existentes no norte de África relativas a teorias do Maḥdī, das quais o próprio facilmente poderia ter tomado conhecimento, sem necessidade de grandes deslocações e viagens.

Allen J. Fromherz em *The Almohads* e, sobretudo, Mercedes García-Arenal em *Messianism and puritanical Reform*, fazem referência a vários destes movimentos presentes em toda a zona do mediterrâneo islâmico ocidental, pelo que Ibn Tūmart poderia ter sido influenciado por toda uma tradição popular anterior. Também a presença de propagandistas e missionários fatimidas - *dā’ī* – na zona do Atlas e no

¹⁰⁵ Maribel Fierro, *The Almohads and the Fatimids*, p. 173

¹⁰⁶ Cf. Al-Bayḍaq, “Les Mémoires D’Al-Baiḍaq”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928, pp. 119-132

Mediterrâneo ocidental e a influência que poderão ter exercido no pensamento e na ação de Ibn Tūmart, serão hipóteses a considerar.

3.3. o *Mahdī*

Episódio bastante significativo, nesta biografia de Ibn Tūmart, é a sua própria proclamação como *Mahdī* em 1121dC (515H)¹⁰⁷. ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī refere a este propósito que Ibn Tūmart “*se puso a mencionar a al-Mahdī y a hacerlo desear. Reunió las tradiciones referentes a él en los libros y cuando asentó en sus almas el mérito del Mahdī, su linaje y sus cualidades, se lo atribuyó a sí y dijo: «yo soy Muḥammad b. ‘Abd Allāh», y elevo su linaje hasta el Profeta y se atribuyo la pretension de la impecabilidad y que él era el Mahdī impecable*”¹⁰⁸.

Ou seja, claramente a ideia do *Mahdī* surge como uma construção de Ibn Tūmart para si próprio e para a qual precisou de convencer os seus companheiros e seguidores. “*He said to His companions: “Allah is one God, the Messenger is true, the Mahdī is true and the Caliph is true (...). Listen and obey your lord*”¹⁰⁹. Al-Marrākuṣī não se afasta daquilo que é o relato da maioria das fontes, embora possamos observar um maior distanciamento e até mesmo imparcialidade em relação aos factos relatados, ao referir a forma como Ibn Tūmart atribuiu a si próprio a pretensão de que era o *Mahdī*.

O conceito de *Mahdī* deriva da língua árabe e tem origem na raiz *h-d-y* que significa *orientação divina*. Num primeiro momento esta designação é usada no Islão

¹⁰⁷ Al-Bayḍaq escreve que “il se rendit ensuite à Tīnmallal. C’est là qu’eut lieu sa proclamation”, referindo também os nomes de todos os que terão assistido. Cf. Al-Bayḍaq, “Les Mémoires D’Al-Baiḍaq”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, p. 117-8

¹⁰⁸ ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī; *Kitāb Al-Mu’yab FI Taljas Ajbar Al-Magrib*, p. 146

¹⁰⁹ Al-Bayḍaq, *Akhbar al-Mahdi*, p. 17, *apud* William Al-Sharif, *A Biography of Ibn Tumart ...*, p. 89

sem qualquer conotação de carácter messiânico. Só após a morte de Mu‘āwīya¹¹⁰ – primeiro califa omíada – e durante o período da *Segunda Fitna*¹¹¹, o termo começou a ser usado com o seu cariz messiânico que, aliás, se mantêm na atualidade: designando aquele que há-de vir restaurar toda a comunidade islâmica de acordo com a sua perfeição original.

Suportada em *ḥadīths* atribuídos ao próprio Profeta Muḥammad, a origem formal do mahdī varia de acordo com as tradições e proveniência dos *ḥadīths*. Assim em *Basra*, Muḥammad b. Sīrīn, refere que “*there would be a Mahdī of the Muslim community (umma) and that ‘Isā [Jesus] after descending from heaven, would pray behind him*”¹¹². Em Kūfa, “*tradition insisted that the Mahdī would be one of the Ahl al-Bayt of the Prophet or a descendant of ‘Alī*”¹¹³.

Muitos muçulmanos encontram, após a segunda guerra civil islâmica ou segunda *fitna*, em Muḥammad ibn al-Hanafiya – terceiro filho de Alī, fruto do seu casamento com uma hanafita e, desta forma não sendo verdadeiramente um verdadeiro descendente do Profeta – o único sucessor legítimo do Profeta Muḥammad, após as mortes de Alī, Ḥassan e Hussein, e nesse sentido o «bem guiado», aquele que devia dirigir ou guiar a comunidade em contraposição aos restantes dois «mal guiados», o califa omíada em Damasco e a az-Zubayr em Meca.

Após a morte de Ibn al-Hanafiya ganha, entre alguns muçulmanos, a crença de que o mahdī não estaria morto, mas antes escondido e que voltaria em breve para restaurar a sua soberania, a justiça e o verdadeiro Islão, assumindo assim o título de mahdī um verdadeiro carácter escatológico.

¹¹⁰ Mu‘āwīya torna-se califa após a morte de Alī. Antes havia sido secretário do Profeta e, durante os califados de Abu Bakr e Umar (primeiro e segundo califa, respectivamente) lutou, na Síria, com os muçulmanos contra os Bizantinos. Mais tarde é designado por Umar como governador da Síria. Mu‘āwīya nasce em Meca em 601 dC, filho de Abu Sufyan do clã dos Banu Abd Shams, pertencente à tribo Quraysh (que dominava a cidade de Meca ao tempo do Profeta Muḥammad). Opositores de Muḥammad, só após a conquista de Meca (639 dC) pelo Profeta se submetem ao Islão e se tornam muçulmanos.

¹¹¹ Período de Guerra Civil Islâmica após a morte do primeiro califa Omíada. Corresponde a uma série de revoltas e acontecimentos, nem sempre relacionados entre si, que se iniciam com a batalha de Kerbala e com a morte de Hussein (segundo filho de Alī e de Fāṭimah) e que terminam com o cerco Omíada a Meca e com a derrota de Ibn az-Zubayr (que havia sido proclamado califa em Meca, em oposição aos Omíadas) e dos Karidjitas (que procuravam um regresso aos valores originais e autênticos da primitiva comunidade muçulmana).

¹¹² W. Madelung, “al-Mahdī”, *The Encyclopedia of Islam*, new edition, vol. V, Leiden, E. J. Brill, 1986, p. 1232

¹¹³ Idem, *Ibidem*

Ou seja, se num primeiro momento as preocupações são sobre quem pode ou não reivindicar este título de mahdī, em momentos posteriores a questão surge mais no âmbito do regresso aos valores da verdadeira religião e da justiça: *“the ‘Abbāsīd revolutionary movement aroused and was supported by messianic expectations and the hope for a restorer of religion and just rule”*¹¹⁴.

Fromherz identifica diferentes definições desta figura do Mahdī, *“depending on the religious, political and social objective of those who were called Mahdī and those who called them Mahdī”*¹¹⁵. Assim, em primeiro lugar teríamos o crente que serviria de exemplo para outros crentes, em geral circunscrevendo-se o fenómeno a uma determinada comunidade.

Em segundo lugar, outro tipo de Mahdī, seria aquele que Deus escolheu *“to command right and forbid wrong”*¹¹⁶ e, igualmente, para liderar a comunidade muçulmana – a comunidade dos crentes -, neste sentido, este Mahdī, tem ambições políticas de liderança e de alterar a ordem política e social.

Finalmente um terceiro tipo de Mahdī seria aquele que não só pretende exercer a liderança da comunidade dos crentes mas que, da mesma forma, proclama o início de uma nova era, uma visão revolucionária; *“apocalyptic (...) also heralded the coming of the Day of Judgment”*¹¹⁷.

Neste sentido talvez possa ter um significado acrescido a linhagem fatímida que al-Marrākuṣī refere que Ibn Tūmart terá atribuído a si próprio, bem como a sua própria concepção de Mahdī. *“Tiene Muḥammad b. Tūmart una genealogia que llega hasta al-Hasan b. Abī Ṭālib y que se encontro escrita de su mano”*.¹¹⁸

Na mesma linha, aliás, Mercedes Garcia-Arenal refere que *“Ibn Tūmart, as the Mahdī, had dual authority in the same way as the Fatimid Mahdī”*¹¹⁹, referindo também a própria proclamação de Ibn Tūmart como Mahdī *“was an identical approach to that taken by ‘Abd Allah, the Madhī of the Fatimids”*¹²⁰, segundo a qual a este Mahdī –

¹¹⁴ W. Madelung, *Op. Cit.*, p. 1233

¹¹⁵ Allen J. Fromherz, *The Almohads...*, p. 139

¹¹⁶ Allen J. Fromherz, *Op. Cit.*, p. 140

¹¹⁷ Idem, *Ibidem*

¹¹⁸ Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī; *Kitab Al-Mu’yb FI Taljas Ajbar Al-Magrib*, p. 137. Ver também: al-Bayḍāq, “Memoirs”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, pp. 30-31

¹¹⁹ Mercedes García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform*, p. 179

¹²⁰ Idem, *Ibidem*, p. 171

infallível – deveria ser atribuída toda a autoridade e prestada toda a obediência. As suas disposições não seriam passíveis de dúvida, sendo este o principal “*pecado*” em que qualquer crente ou comunidade poderia incorrer.

Idêntica posição tem Maribel Fierro, quando observa que Ibn Tūmart “*is not only called al-imām al-ma’šūm al-mahdī al-ma’lūm [the infallible imam and the acknowledged Mahdī], but also wārith maqām al-nubuwwa wa’l-išma, “heir of the station of prophecy and infallibility”*”¹²¹, da mesma forma que o Mahdī fatimída ‘Abd Allah, com a mesma dupla autoridade que já antes fizemos referência.

Essencialmente, como refere Huici de Miranda, esta proclamação como Mahdī insere-se “*en la tendencia de los magribíes a la veneración y el culto de sus grandes hombres*”¹²² e na “*ambitious strategy that Ibn Tūmart would use to unify the Atlas tribes*”¹²³. Ou seja, através da sua proclamação como Mahdī, Ibn Tūmart busca um poder revolucionário e totalitário.

Primeiro, porque fazendo remontar a origem do seu poder directamente a Deus e ao Profeta elimina qualquer forma de desobediência, de contradição com o seu pensamento, o seu comportamento e atitudes, reforçando o seu papel de “*commanding right and forbidding wrong*”.

Segundo, porque procura a destruição e o fim das velhas lealdades tribais próprias da sociedade berbere de onde é originário e onde se insere, criando uma nova identidade colectiva fundada apenas na distinção entre aqueles que estão com o mahdī, e os outros, os que se lhe opõem. “*Ibn Tūmart’s name was the name, his time the time, his ancestors the ancestors, any other names, other ancestors, other loyalties, other times could simply be washed away*”¹²⁴.

¹²¹ Maribel Fierro, *The Almohads and the Fatimids*, p. 161

¹²² Huici de Miranda, *Op. Cit.*, p.63

¹²³ Allen J. Fromherz, *Op. Cit.*, p. 59

¹²⁴ Idem, *Ibidem*, p. 60

3.4. nascimento do mito

Ibn Tūmart morre em Tinmall, em Agosto de 1130dC (524H), mês do Ramadão. “*Fue enterrado secretamente en su própria casa o en la mesquita contigua a ella*”¹²⁵ e, só cinco dos seus mais próximos seguidores terão assistido à sua morte. “*’Abd al-Mu’min, su sucessor; Abū Ibrāhīm Isma’īl Īgīg y ’Umar Asnāg, los dos del Consejo de los Diez; el jeque Abū Muḥammad Wasnār, del séquito personal del Mahdī, y Zaynab, su hermana*”¹²⁶, que decidem manter oculta a morte – junto de toda a comunidade -, agindo como se Ibn Tūmart estivesse apenas doente, incapaz de sair de sua casa e de se dirigir por si próprio a toda a comunidade. “*De temps à autre, Abū Muḥammad Wasnār sortait et disait: «L’Imām vous ordonne de faire telle et telle chose», et nous obéissions*”.¹²⁷ Ficam por explicar as razões de tal procedimento, assunto a que voltaremos em capítulo posterior.¹²⁸

É descrito como um ardoroso crente que estudou e dominou a ciência religiosa do seu tempo o que lhe permitiu destacar-se dos demais; um reformador dos costumes, que se bate sempre até ao limite para impor uma determinada pureza de costumes. Intransigente, reformou também a prática religiosa, dando-lhe um sentido mais literal e mais puro. Soube conciliar as suas ideias, a religião e a vida em sociedade de acordo com o que eram as suas convicções e também com aquilo que eram não só os costumes e práticas berberes mas também a sua própria cultura. Nesse sentido encontra no Islão primitivo e na própria vida do Profeta uma inspiração para aquilo que deveria ser a vida destas comunidades berberes e também a sua própria vida. Ibn Tūmart “*was a man who used the image of humility, of simple, moral Islam, to galvanize people support*”¹²⁹

Encontram-se muitas semelhanças entre a vida do Profeta Muḥammad e aquilo que, segundo diversos cronistas, foi a sua própria vida; nomeadamente a sua fuga para o Atlas – Tinmall -, após um primeiro e mal sucedido ataque a Marrakech, capital do império almorávida, que nos faz lembrar, também a fuga do Profeta Muḥammad para

¹²⁵ Huici de Miranda, *Op. Cit.*, p. 87

¹²⁶ Idem, *Ibidem*

¹²⁷ Al-Bayḍaq, “Les Mémoires D’Al-Baiḍaq”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, pp. 131-132

¹²⁸ Será uma matéria que abordaremos noutra capítulo desta dissertação.

¹²⁹ Allen J. Fromherz, *O. Cit.*, p.42

Medina. “*Huye de Marrākuš, como Muḥammad de la Meca*”¹³⁰, mas é na sugestão, sempre presente, de alguém a quem foi confiado o mesmo destino providencial, que a procura desses paralelismos também se faz acentuar, entre os atos do Profeta e os do Mahdī.

Fazendo uso da sua eloquência na língua berbere, do seu empenho em expor a teoria do *Mahdī*, como aquele que vencendo todas as resistências implantaria o reino de Deus e a justiça sobre a terra, restaurador da verdade e da justiça, consegue granjear mais apoios e aumentar o número dos seus seguidores.

Unificando tribos rivais – *Harga, Hintāta, Ganfisa, Gadmīwa, Ṣanhāga, Haskūra*¹³¹ - em torno de um ideal novo e revolucionário, conseguiu interpretar a realidade existente com sucesso, nomeadamente a crise de costumes vivida no império almorávida; que se havia desviado dos preceitos do Alcorão e da Sunna, nomeadamente ao seguir os ditames mais estreitos da escola de malikí e dos seus jurisconsultos, que se dedicavam a seguir a jurisprudência – os preceitos de carácter prático – aplicando-a (e não o Alcorão e a Sunna) aos casos concretos do dia-a-dia; “*violando el derecho en favor del egoísmo*”.¹³²

Lutando, por esta via, contra a exclusão a que muitas tribos berberes estavam votadas, acaba por criar as bases – políticas, religiosas e sociais - que vão possibilitar a que os almóadas enfrentem e derrotem o poder e o império almorávida.

Sem descartar o uso que, posteriormente, o poder e os califas almóadas terão feito da sua vida, da sua imagem e das suas ideias; a questão é que, verdadeiramente, Ibn Tūmart soube unir as tribos berberes – habitualmente desavindas –, de toda a região do Anti-Atlas numa causa comum. Valorizando a sua própria cultura, língua e tradições. Dotando a nova comunidade de um novo profeta.

¹³⁰ Huici de Miranda, *Op. Cit.*, p. 94

¹³¹ Cf. Al-Baydaq, “*Les Mémoires D’Al-Baidak*”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, pp. 51-53

¹³² Huici de Miranda, *Op. Cit.*, p. 18

4. As Ideias

Antes de entrarmos propriamente na análise das ideias e da doutrina almóada, cabe-nos – na sequência daquilo que vimos referindo em capítulos anteriores – fazer alguns esclarecimentos prévios. Assim devemos ter presente que a quase totalidade de documentos existentes, que têm vindo a ser utilizados nas análises historiográficas, são de produção bastante posterior ao início do movimento e à vida do seu fundador.

Por exemplo, a este respeito, Maribel Fierro refere que, *“le Kitâb d’Ibn Tūmart contitue une source fidèle à la pensée du fondateur du mouvement almohade, mais nous n’en connaissons qu’une copie, datée de 579/1183-4 et, bien que des chroniques historiques fassent référence aux parties attribuées à IbnTūmart, on ne peut pas exclure que le texte qui nous est parvenu ait fait l’objet de remaniements ou de manipulations”*¹³³.

A *‘aqīda*, principal texto religioso almóada, espécie de credo escrito por Ibn Tūmart, que deveria ser conhecido de todos os muçulmanos almóadas, teria sido escrito muitos anos depois por Averroes – propõe Madeleine Fletcher¹³⁴, quando refere que a *‘aqīda* apresenta uma linguagem lógica e sistemática – aristotélica -, daí o argumento de ter sido escrita por Averroes e direcionada para uma elite do al-Andalus, presente na nova capital Almoada – Sevilha.¹³⁵

¹³³ Maribel Fierro, « Le mahdi Ibn Tūmart et al-Andalus : l’élaboration de la légitimité almohade », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94, juillet 2000, p. 111

¹³⁴ Para cf. Trad. de *‘aqīda* por Madeleine Fletcher, v. Olivia Remie Constable (ed.) *Medieval Iberia: readings from Christian, Muslim and Jewish sources (Middle Ages series)*, p. 190

¹³⁵ Vários autores defendem que Averróis escreveu apenas um comentário à *‘aqīda* de Ibn Tūmart. Cf. Maribel Fierro, “Notes on Reason, Language and Conversion in the 13th Century in the Iberian Peninsula”, in Maria-Àngels Roque (ed.), *Ramon Llull and Islam the Beginning of Dialogue*, Quaderns de la Mediterrània 9, Barcelona, IEMed, 2008, p. 55. Cf. Manuela Marín “ Muslim Religious Practices in Al-

Embora Allen J. Fromherz refira que “*Ibn Tūmart was the author of the ‘aqīda*”¹³⁶, Averroes teria apenas interpretado e desenvolvida essa mesma doutrina, o certo é que as certezas sobre a verdadeira autoria de muitos dos principais textos almóadas são poucas e as dúvidas são muitas. Para além disso, como refere Dominique Urvoy, existe a “*difficulté de juger d’après des documents trop brefs*”¹³⁷; ou seja as fontes de que dispomos são poucas e permitem poucas conclusões sobre o momento da sua produção.

Tendo em atenção estes elementos que, como no caso da viagem de Ibn Tūmart ao Oriente, fazem remeter para os primeiros califas almóadas – em especial ‘Abd al-Mu`min – os seus principais artifices e interessados, na lógica de legitimação de poder e de acordo com a ideia, que já expressámos anteriormente, de que para existir um califa tem de existir antes um Mahdī, assumimos neste capítulo, e por comodidade, a referência – comum nas fontes – a Ibn Tūmart, como o autor da ideologia almóada, muito embora sabendo que, na sua grande maioria, esta teria sido de construção posterior ao próprio Ibn Tūmart, visando objetivos e finalidades muito específicas, por parte dos seus autores.

4.1. as escolas

O movimento almóada apresenta, sobretudo nos seus primórdios, um verdadeiro carácter revolucionário. Como refere Andrés Martínez Lorca¹³⁸, com uma forte raiz popular e uma importante tradição berbere, que pretendeu sem dúvida estabelecer cortes profundos com aquilo que vinha a ser a prática religiosa, política ou social no espaço do

Andalus (2 ND/8TH-4TH/10TH Centuries)” in Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, pp. 878-894. Cf. Madeleine Fletcher, “Al-Andalus and North Africa in Almohad Ideology”, in Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, pp. 235-258

¹³⁶ Allen J. Fromherz, *Op. Cit.*, p. 180

¹³⁷ Dominique, “Les professions de foi d’Ibn Tūmart. Problèmes textuels et doctrinaux”, in *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*, p.740

¹³⁸ Andrés Martínez Lorca, “La reforma almohade: del impulso religioso a la política ilustrada”, *Espacio, Tiempo Y Forma*, série III, H.^o Medieval, t. 17, 2004

norte de África e do al-Andalus. Não só atuando em contraponto aos almorávidas que então detinham o poder, mas também encontrando e procurando basear a sua atuação na valorização do elemento berbere, em contraposição ao elemento árabe ou até andalus.

No caso do al-Andalus, como refere Maribel Fierro¹³⁹ foi no seio dos ulemas – insatisfeitos com malikismo tradicional¹⁴⁰ -, de “*los filósofos y los sufies*”¹⁴¹ que a revolução almóada encontrou apoio, sendo eles próprios também aqueles que serão favorecidos pelo novo regime, em fase posterior de consolidação de poder.

Neste ponto da análise do movimento religioso almóada, assumem particular relevância os estudos e trabalhos de Maribel Fierro e de Mercedes García-Arenal, não só pela sua importância e qualidade, mas também pelas análises distintas que proporcionam.

Ambas as autoras se referem à “*revolução*” almóada, no sentido em que existe uma clara ruptura com a sociedade anterior. “*L’almohadisme fut bien sûr une révolution*”¹⁴², revolução essa sem dúvida protagonizada e levada a cabo por Ibn Tūmart.

Na análise da doutrina de Ibn Tūmart, parece-nos ser de considerável importância a influência de Ibn Ḥazm e de al-Ṭūrṭūšī, sendo praticamente impossível de considerar – até em face da cronologia apresentada - o seu encontro com al-Gazālī – este teria saído de Damasco antes de 490H e Ibn Tūmart apenas teria chegado à Síria em 501H¹⁴³.

Huici de Miranda refere a impossibilidade de tal encontro, uma vez que o próprio al-Gazālī, já não estaria em Bagdad, mas sim em “*Tus, en el Jorasan, donde vivió solitario con unos pocos discípulos*”¹⁴⁴, daí que seja de crer que, tal como outros cronistas, ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākušī quando refere que “*se dice que*

¹³⁹Maribel Fierro, «Doctrina y Práctica Jurídicas Bajo Los Almohades», in *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*, Patrice Cressier, Maribel Fierro, Luis Molina, Volumen II, Madrid, CSIC, 2005, pp. 895-935

¹⁴⁰Uma das quatro escolas de direito muçulmano sunita. Fundada por Mālik ibn Anas (711 dC – 795 dC), utiliza como fontes de jurisprudência – *fiqh* - para além do Alcorão, da Sunna, da *iyma* (consenso dos Companheiros do Profeta) e das analogias - *qiyas* -, a prática dos primeiros habitantes muçulmanos de Medina. Neste último ponto difere das restantes escolas.

¹⁴¹Maribel Fierro, «Doctrina y Práctica Jurídicas Bajo Los Almohades»... p., 896

¹⁴²Michael Brett, «Le Mahdī dans le Maghreb medieval», p. 111

¹⁴³Cf. Huici de Miranda, *Op. Cit.*, p.32

¹⁴⁴Huici de Miranda, *Historia Política del Imperio Almohade*, Tomo I, p. 31

trato com Abū Ḥāmid al-Gazzālī en Siria”¹⁴⁵ tenha feito eco – sem ter feito confirmação – de uma mera informação propagandística almóada: al-Gazālī era um mestre bastante conceituado em todo o mundo islâmico, pelo que este encontro e a influência do mesmo em Ibn Tūmart é meramente circunstancial e destinada a colocar em evidência a sua própria sabedoria e estatuto.

As referências só se justificam em face do prestígio alcançado por este – al-Gazālī –, sendo por isso de considerar que tal encontro, que é descrito posteriormente pelos cronistas, surja associado com a necessidade de exaltação da figura de Ibn Tūmart, relacionando-o com uma autoridade reconhecida e prestigiada em todo o mundo muçulmano da época, por parte do poder almóada, nomeadamente o seu primeiro califa ‘Abd al-Mu’min. Tanto mais que como refere Huici de Miranda “*es también evidente que Ibn Tūmart no siguió en lo mas mínimo las orientaciones que al-Gazālī oferecía a sus discípulos*”¹⁴⁶.

Para al-Gazālī, a verdade da religião está na vida interior. Admite que possam existir dogmas sobre a razão mas nunca contra a razão e quando possa existir alguma passagem do Alcorão ou da Sunna que possam parecer absurdas, pode-se recorrer a uma interpretação alegórica para a explicar – *ta’wil*. Uma vez convencido da debilidade da razão na busca de toda a verdade religiosa, tornou-se mais pragmático e nesse sentido paladino do sufismo. Para al-Gazālī os rituais meramente formalistas não são suficientes para cumprir as regras religiosas e sociais nem para satisfazer plenamente todas as aspirações da alma, faz falta o coração e o sentimento como uma via mística que permita ascender à perfeição e à verdade, tal só é possível, renunciando aos bens e aos interesses pessoais de cada um.

Ou seja, al-Gazālī está muito próximo do sufismo, corrente mística do Islão que se baseia numa relação direta e íntima do homem com Deus e, nesse sentido, distante da doutrina almóada, formalista, para a qual o Alcorão e a Sunna contêm todos os aspetos e todos os preceitos acerca do “divino” e da relação do Homem com Deus; ficando, por isso, pouco espaço para a relação direta e íntima. Por outro lado, como refere Halima Ferhart “*le portait du futur Mahdī presente bien des*

¹⁴⁵ Abū Muḥamad ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, *Kitāb Al-Mu’ayib Fī Taljīs Ajbār Al-Magrib...*, p. 137-138

¹⁴⁶ Huici de Miranda, *Historia Política del Imperio Almohade*, Tomo I, p. 30

traits caractéristiques des soufis”¹⁴⁷; considerando, neste caso, como exemplo, os vários milagres que são atribuídos a Ibn Tūmart e a questão da transformação de Tinmall, como futuro santuário e centro de peregrinação almóada.

Existe aqui, portanto, uma certa dualidade que torna difícil a caracterização da doutrina almóada. Devemos, por isso, ter em conta que estamos na presença de diversos fatores: o pensamento de Ibn Tūmart e as suas influências, o uso que os diversos califas almoadas fazem da figura e do comportamento de Ibn Tūmart, e a forma como o pensamento almóada se vai integrar em toda uma realidade cultural, e popular, pré-existente.

Na realidade, vários autores se têm debruçado sobre este tema relativo à doutrina e ideologia almóada, procurando de algum modo classificar e enquadrar – dentro dos parâmetros conhecidos – o pensamento e a atuação de Ibn Tūmart.

Ibn Tūmart, no seu projeto político e religioso, terá assumido a sua condição de berbere, recriando na zona do Atlas uma comunidade toda ela construída com base nas ideias do Islão e da comunidade originais – *umma*- do Profeta Muḥammad, que se pode relacionar com a *ya’ma*, formada pelos primeiros seguidores de Ibn Tūmart, tendo por base a ideia do Islão primitivo, igualitário e vivido fervorosamente, muito de acordo com aquilo que eram as especificidades próprias do meio berbere, rude e pobre, do qual era originário Ibn Tūmart.

Assume neste contexto, especial relevância a ligação que se estabelece entre a religião e a sua própria base tribal, entre o social e o religioso, consubstanciada na tradução do Alcorão para língua berbere, na redação em berbere dos seus escritos e pensamentos - *’aqīda* e *muršīda*-, bem como na chamada para a oração também realizada em língua berbere¹⁴⁸. Uma valorização deste elemento berbere realizada neste contexto político tem particular relevância e significado, como veremos.

¹⁴⁷ Halima Ferhart, “L’Organisation des Soufies et ses Limites à L’Époque Almohade”, in *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*, vol. II, p. 1077

¹⁴⁸ Sobre o uso da língua berbere no domínio religioso, Cf. Huici de Miranda, *Historia Política del Imperio Almohade*, p. 61. Cf. Pascal Buresi e Mehdi Ghouirgate, *Histoire du Maghreb medieval (XIe – XVe siècle)*, pp. 61-62. Cf. Dominique Urvoy, “Les professions de foi d’Ibn Tūmart. Problèmes textuels et doctrinaux”, pp. 739-752. Cf. Frank Griffel, «Ibn Tūmart’s Rational Proof for God’s Existence and Unity, and His Connection to The Nizamiyya Madrasa in Baghdad», pp. 753-813

Roger Le Tourneau, refere a propósito que o movimento almóada protagonizado por Ibn Tūmart, resultou também de uma aspiração profunda das populações berberes¹⁴⁹, provavelmente excluídas em função do controlo político, económico e cultural exercido pelas elites árabes. Estes berberes, com diminuto conhecimento de língua árabe, encontravam-se ainda – em vários casos – numa fase que poderíamos denominar como de pré-islamização¹⁵⁰.

O movimento e a ideologia almóada apresentam-se assim com um movimento de purificação de costumes, que atua “*conforme al ejemplo del Profeta y las primeras generaciones de musulmanes*”¹⁵¹, em função de condições e particularismos locais, visando controlar essa produção e reprodução do conhecimento islâmico.

A base doutrinal e religiosa em que assenta o pensamento de Ibn Tūmart e a doutrina almóada é a “*concepción radical de la unicidad divina, el tawhīd*”¹⁵², podendo esta ser considerada “*in opposition to paganism or to a local Islam mixed with some pagan elements*”¹⁵³; ou seja a procura da islamização das tribos berberes – que ainda não estava completada -, baseada nas quais Ibn Tūmart constrói o seu projeto de poder foi, com certeza, razão para a introdução de determinados elementos doutrinários e consequente exclusão de outros.

Numa das cartas do Mahdī, dirigida aos almoadas, traduzida por Lévi-Provençal, diz Ibn Tūmart que são obrigações “*demande sona ide et son appui, de suivre le Livre et la Sunna et d’apprendre le tawhīd (car c’est la base de votre religion, c’est par lui que vos actes seront valables)*”.¹⁵⁴

Como refere Fromherz, “*for Ibn Tūmart, tawhīd meant a pure and absolute Conception of God as God (...) To translate the unity of God to the unity of the tribes, Ibn Tūmart’s doctrine spoke to the economic, political and tribal conditions*

¹⁴⁹ Roger Le Tourneau, *The Almohad Movement in North Africa...*, p. 10-11

¹⁵⁰ Pascal Buresi e Mehdi Ghouirgate, *Histoire du Maghreb medieval (XIe – XVe siècle)*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 17-26

¹⁵¹ Maribel Fierro, «Doctrina y Práctica Jurídicas Bajo Los Almohades»..., p. 924

¹⁵² Andrés Martínez Lorca, *Op. Cit.*, p. 400

¹⁵³ Madeleine Fletcher, “The Almohad Tawhid: Theology Which Relies on Logic”, p. 121

¹⁵⁴ Lévi-Provençal, “Autre lettre de L’Imām Mahdī a L’Assemblée des Almohades”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, p. 13

of *twelfth-century North Africa*”¹⁵⁵. Neste caso a crítica ao suposto antropomorfismo, a atribuição de nomes humanos a Deus, que contrariava a visão almóada, baseada numa estrita unicidade de Deus – *tawhīd* -, também pode ser interpretada como um elemento de diferenciação que Ibn Tūmart procura para o seu movimento; neste caso, em oposição ao poder almorávida combatido por Ibn Tūmart e pelos almóadas.

Esta crítica ao antropomorfismo almorávida parece-nos um pouco forçada por parte dos almóadas, e resulta bastante difícil extrair da mesma, mais que o significado de se constituir como um forte elemento identitário de diferenciação do movimento almóada em face do poder almorávida, com vista à conquista e à afirmação de um discurso de poder que, obviamente, teria de apresentar elementos de distinção em função da construção deste novo projeto diferenciador.

No entanto, aquilo que para nós nos surge como mais óbvio e importante na análise da doutrina almóada e nos elementos diferenciadores em relação à realidade pré-existente, está relacionado com as posições em função das diferentes escolas teológicas e jurídicas e do substrato filosófico que as mesmas apresentam.

A escola malikíta¹⁵⁶ tinha assumido um papel preponderante no Norte de África e no al-Andalus. Esta considerava como fonte de direito não só o Alcorão e a Sunna, mas também, e na ausência de referências em ambos que se pudessem aplicar à resolução de um caso concreto, a opinião autorizada – *ra’y* – dos juristas. Esta opinião jurídica, baseada na prática comunitária, ganha uma preponderância de tal ordem que em diversos momentos se sobrepõe mesmo ao Alcorão e à Sunna. Neste sentido seria ilícito atuar de acordo com a tradição do Profeta se a prática comunitária fosse contrária a essa mesma tradição.¹⁵⁷

Os almóadas rejeitam por completo esta opinião autorizada, na mesma linha da escola *al-sāfi’ī*¹⁵⁸, considerando o Alcorão e a Sunna como fontes exclusivas em

¹⁵⁵ Allen J. Fromherz, *The Almohads...*, p. 160-161

¹⁵⁶ O nome malikí provém do seu fundador Mālik Ibn Anas que, no séc. VIII dC, procura unificar todo o direito e jurisprudência islâmicas.

¹⁵⁷ Ver Maribel Fierro, «Doctrina y Prática Jurídicas Bajo Los Almohades»...

¹⁵⁸ Fundada por Abu Abdullah ash-Shāfi’ī (767 dC – 820 dC) é uma escola de direito muçulmano sunita. Considera como fontes de jurisprudência, o Alcorão, a Sunna, o consenso dos Companheiros do Profeta – *ijma* -, e as analogias – *qiya* -, que devem ser usadas para interpretar passagens mais ambíguas do Alcorão, apenas quando tal não for possível através da *ijma* – consenso.

matéria de direito, descartam a *ra'y*. Na ausência ou na inexistência de referências nos textos revelados, estabelecem a analogia – *qiyas* – e o consenso – *iyama* – como forma de interpretação jurídica, assim como a tradição – *taqlīd*. É neste mesmo sentido que nos parece muito importante a influência de Ibn Ḥazm no pensamento de Ibn Tūmart e na doutrina almóada.

Ibn Ḥazm foi o fundador da escola *zāhirī*¹⁵⁹, que se baseava na interpretação literal das fontes da revelação – Alcorão e Sunna -, rejeitando qualquer forma de imitação – *taqlid*. “*Analogy between God and people is impossible, and God’s names are indescribable and unidentifiable. This indicates that Ibn Tūmart agrees with Ibn Ḥazm on refusing to interpret or paraphrase God’s names as mentioned in the Quranic text*”¹⁶⁰.

Ibn Ḥazm rejeitava portanto a analogia – *qiya* -, bem como a opinião autorizada - *ra'y* - como fontes de jurisprudência e rejeitava qualquer forma de antropomorfismo – *tashbih* -, aceitando apenas a atribuição a Deus dos elementos essenciais e das qualidades que Lhe são claramente atribuídas no Alcorão.

Da mesma forma, este estrito monoteísmo é o núcleo do pensamento de Ibn Tūmart, assim como a ideia da unicidade divina – *tawḥīd*. Mas a questão dos atributos de Deus ou do Uno, geraram controvérsias que excedem em muito apenas esta dimensão do movimento almóada. Com *mu'tazilistas* a defender a identidade dos atributos em Deus e *ash'aritas* a defender que embora existam em Deus, os atributos divinos têm uma realidade própria e uma autonomia em relação a Deus.

Estes atributos, no entanto, não implicam multiplicidade ou seja não interferem com o Uno, isto é, com a unicidade de Deus, pelo que por esta via parece um pouco forçada qualquer identificação da doutrina religiosa almóada. Será de considerar como fazem Mercedes Garcia-Arenal¹⁶¹, Allen J. Fromherz¹⁶² ou Andrés Martínez

¹⁵⁹ V. Maribel Fierro, “La Religion”, in *El Retroceso territorial de Al-Andalus almorávides y almohades, siglos XI el XII*, M^a Jesus Viguera Molins (coord.), Cap. III, Parte sexta, Tomo VIII-II, Historia de España-Menendez Pidal, José Maria Jover Zamora (dir.), Madrid, Espasa-Calpe, 1997, p. 465. Ver: *Encyclopaedia of Islam*, vol XI, V-Z, editada por P.J. Beaman, Th Bianquis, C.E.Bosworth, E. Donzel, W.P. Heinrich, et al., 2nd edition, 12 vol., Leiden, E.J.Brill, 1960-2005

¹⁶⁰ William Al-Sharif, *Op. Cit.*, p. 124

¹⁶¹ Mercedes García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform*, Leiden-Boston, Brill, 2006

¹⁶² Allen J. Fromherz, *Op. Cit...*

Lorca¹⁶³, e muitos outros autores, que Ibn Tūmart e os almóadas sofrem várias influências podendo ser identificados elementos *mu'tazilitas*¹⁶⁴, *ash'aritas*¹⁶⁵ e outros com origem no *zāhirismo*.

As ideias trazidas por Ibn Tūmart refletem mais o desejo dos berberes se afirmarem face aos árabes¹⁶⁶, bem como a necessidade de encontrar pontos de rutura com o poder almorávida.

É dentro deste contexto que Ibn Tūmart, e a doutrina almóada, se deixam influenciar por questões como as que vimos observando e que constituíam profundas inovações ideológicas para a altura. Questões como a razão, a natureza de um Alcorão incriado, a crença na espiritualidade e imaterialidade de Deus, bem como a negação de todos os seus atributos corporais, fazem com que Ibn Tūmart entre em choque com o poder almorávida, se bata por um rigoroso unitarismo e por um regresso a ideias de um puritanismo original, que marcam todo o seu percurso ideológico.

Assim, Ibn Tūmart alinha com um claro, rígido e estrito monoteísmo, negando toda a semelhança entre Deus e as criaturas por Ele criadas, negando também, qualquer existência real aos atributos divinos. Um unitarismo completo, que se vai traduzir na expressão - *al-Muwahhidūn* -, representando essa unidade quase abstrata com a própria essência divina.

4.2. a teoria do Mahdī

Outro aspeto bastante específico da doutrina religiosa almóada é construído em função da noção do Mahdī, literalmente *aquele que é o bem guiado por Deus*.

¹⁶³ Andrés Martínez Lorca, *Op. Cit...*

¹⁶⁴ Defende que por causa da perfeita unidade e natureza de Deus, o Alcorão terá de ter sido criado. Assim, Deus é acessível ao pensamento racional e porque o conhecimento é derivado da razão, é através desta que se pode distinguir o certo do errado.

¹⁶⁵ Os *ash'aritas* são denunciados pela restante comunidade como “inovadores” ao rejeitarem a ideia da *taqlīd* – imitação - e enunciando, novas questões relacionadas com o uso da razão. O uso da noção de *Kalam*, como método dialéctico e como base para a descoberta da verdade e de fundamento de todas as coisas, são também noções que rompem com a ortodoxia mutazilita então vigente.

¹⁶⁶ Montgomery Watt, «Philosophy and Social structure in Almohad Spain», pp. 46-51

Maribel Fierro¹⁶⁷ estabelece, com propriedade a distinção entre dois modelos: o modelo de *Khâlîfat Allah*, ou seja o representante de Deus na Terra, que refere ser próprio da doutrina shī'ita; e o modelo *Khâlîfat rasul Allâh*, representante do Profeta de Deus, relacionado com a doutrina sunita. Para acrescentar que “*the model has resurfaced in the Sunni community in different periods and in different forms. The Almohad period (12th century) was one of them*”.¹⁶⁸

Não parece muito consensual esta posição, sendo aliás bastante mais os autores que defendem uma aproximação, neste ponto, com as doutrinas shī'itas¹⁶⁹. De facto para estes a figura do Imâm e do Mahdī comporta como que uma designação divina, ao contrário da visão sunita para os quais a figura do Imâm é uma instituição humana. Ibn Tūmart ao considerar não só a doutrina do Imâm como um dos pilares sobre os quais deve assentar a doutrina religiosa, e ao estabelecer em seu torno a noção de infalibilidade - no sentido em que o bem guiado por Deus está acima do erro e do pecado -, aproxima-se neste ponto fundamental da doutrina shī'ita.¹⁷⁰

Refere Ibn Khaldun que Ibn Tūmart “*enseigne aussi l'impeccabilité de l'imam (chef spirituel et temporel des musulmans), opinion conforme à celle des Chiïtes*”

¹⁶⁷ Maribel Fierro, « Le mahdi Ibn Tūmart et al-Andalus : l'élaboration de la légitimité almohade », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94, juillet 2000, pp. 107-124

¹⁶⁸ Idem, *Ibidem*, p. 107

¹⁶⁹ Os shī'itas baseiam o seu credo em três questões fundamentais: crer num Deus único; crer na revelação do Alcorão incriado existente desde toda a eternidade; crer no Imâm eleito por Deus, que é o guia que conduz a comunidade à bem-aventurança eterna. Reconhecem o estatuto de Imâm a Alī, genro do Profeta Muḥammad, casado com Fātimah - sua filha -, e que foi o 4º califa perfeito. Embora posteriormente divididos em várias seitas, assentes nas divergências de interpretação em relação ao próprio estatuto do Imâm e do seu modo de designação, todos coincidem num ponto, a necessidade da comunidade muçulmana ter um Imâm vivo.

¹⁷⁰ Pascal Buresi e Mehdi Ghourghate desvalorizam esta questão, a nosso ver mal. Considerando que a adopção de bandeira de cor branca pelos almoadas (e não preta como a dos Califas Abássidas ou verde como califas Fatimídas) seria prova de procura de continuidade política e ideológica em relação a Omíadas de Damasco. Neste caso não terão tido em conta as diferentes fases e etapas do movimento almóada (e as suas especificidades), da mesma forma que o argumento utilizado parece pouco sólido. A adopção de cor branca na bandeira deve ser primordialmente entendida como forma de afirmação política de poder (e de distinção) de Califas Almoadas face a Fatimídas e a Abássidas, parecendo excessivo ver em tal fato qualquer razão ideológica ou de índole religiosa. Cf. BURESI, Pascal e GHOIRGATE, Mehdi, *Histoire du Maghreb medieval (XI^e – XV^e siècle)*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 59

imamiens”¹⁷¹ e, do mesmo modo, al-Marrākušī considera que “*ocultaba algo del Ši’ismo*”¹⁷²

Aliás a este respeito, em artigo mais recente¹⁷³, a própria Maribel Fierro refere a forte influência que os modelos fatímidas - shī’itas - terão exercido no estabelecimento da doutrina almóada, nomeadamente em conceitos como os de autoridade, obediência e infalibilidade. Como antes também tinha referido, que certos rituais almoadas, como por exemplo a chamada para a oração, estão mais próximos do shī’ismo do que do sunismo.¹⁷⁴

De facto, como temos vindo a referir, quer as origens de Ibn Tūmart – que fazem recuar a Fātimah, filha do Profeta Muḥammad -, quer o seu possível périplo pelo Norte de África – região anteriormente dominada pelo califado fatímida -, quer a presença e influência de missionários e propagandistas fatímidas - *dā’ī* – na região, quer a própria natureza dos primeiros textos de al-Bayḍaq remetem para uma clara influência do modelo fatímida na construção almóada.

Como refere Heinz Halm, “*Shiite Muslims confirm the infallibility of the prophets and their Imans. They argue that Imans do not commit sins or mundane mistakes, even unintentionally, from birth to death*”.¹⁷⁵ A doutrina shī’ita do Imām e do Mahdī parece-nos estar bem associada, neste caso, a Ibn Tūmart. Como refere Andrés Martínez Lorca na “*reforma almohade (...) desde un punto de vista doctrinal es posible distinguir en ella con claridad (...) el siismo*”¹⁷⁶. Para o qual como faz referência o autor contribuiu a sua doutrina sobre o Imām e a sua crença no Mahdī.

A este respeito é também importante a crónica de al-Marrākušī quando refere que Ibn Tūmart “*se puso a mencionar a al-Mahdī y a hacerlo desear. Reunió las tradiciones referentes a él en los libros y cuando asentó en sus almas el mérito del*

¹⁷¹ Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, Tome 2, p. 164

¹⁷² Abū Muḥamad ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākušī, *Kitāb Al-Mu’ayyib Fī Taljīs Ajbār Al-Magrib*, Huici Miranda (trad), p. 147

¹⁷³ Maribel Fierro, *The Almohads and the Fatimids...*

¹⁷⁴ Maribel Fierro, “La religión”, in *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII*, vol. VIII/II, *Historia de España R. Menéndez Pidal*, ed. M. J. Viguera, Madrid, 1997, pp. 435-546

¹⁷⁵ Heinz Halm, *Shi’ism*, 2ª ed., New York, Columbia University Press, 2004, p. 43-44, *apud* William Al-Sharif, *Op. Cit.*, p. 129

¹⁷⁶ Andrés Martínez Lorca, *Op. Cit.*, p. 401

*Mahdī, su linaje y sus cualidades, se lo atribuyó a sí (...) y elevo su linaje hasta el Profeta y se atribuyó la pretensión de la impecabilidad y que él era el Mahdī impecable*¹⁷⁷.

Ibn Tūmart fez-se proclamar Mahdī em 515H/1121d.C¹⁷⁸ e, neste caso, há ainda que fazer referência às diversas similitudes que poderemos encontrar com o califado Fatímida, até em face dos dados cronológicos que apresentam diversos pontos de contacto.¹⁷⁹

Ibn Tūmart, como Mahdī, reúne em si uma dupla autoridade, política e religiosa; messiânica e teocrática, que aliás é comum ao modelo do Mahdī Fatímida¹⁸⁰ e normalmente característica das doutrinas shī'itas.

Deus, Muḥammad e o Mahdī, são Senhor, Enviado e Guia - referência que também encontramos nas legendas das moedas almódas¹⁸¹ - remete para um esquema também existente na dinastia Fatímida e que corresponde ao modelo doutrinário shī'ita, consubstanciado na ideia da tríade sagrada, divindade – profecia – messias. Estabelece-se assim “*la legitimidad (...) sobre una base mesiánica y teocrática*”¹⁸², ou seja o Mahdī surge aqui segundo o modelo *Khâlifat Allâh*¹⁸³, “*o bem guiado por Deus*”. Mesmo tendo em conta que a razão para que Ibn Tūmart se tenha intitulado Mahdī seja a “*legitimidad necesaria para actuar en contra de los líderes políticos y religiosos de su época*”¹⁸⁴ – o que não seria diferente de todos os restantes casos -, o certo é que a sua figura se apresentava como o de um “quase”

¹⁷⁷ Abu Muhammad ‘Abd Al-Wahid Al-Marrakusi, *Kitab Al-Mu’yib Fi Taljis Ajbar Al-Magrib*, trad. de Ambrosio Huici de Miranda, Colección de Crónicas Árabes de la Conquista, vol. IV, Tetuán, Editora Marroquí, 1955, p. 146

¹⁷⁸ A historiografia discute se esta proclamação terá tido lugar em Tīnmall ou em Īgillīz. Cf. al-Bayḍaq, “Les Mémoires D’Al-Baiḍaq”, in *Documents Inédits D’Histoire Almohade*, p. 117 e 118 da trad. de Lévi-Provençal

¹⁷⁹ Califado fatímida entre 909 dC e 1171 dC - Almóada entre 1121 dC e 1269 dC., sendo que Ibn Tūmart se proclama Mahdī em 1121d.C.

¹⁸⁰ Cf. I. Goldziher, *Le Livre de Mohamed Ibn Toumert...*, cf. *The Encyclopaedia of Islam*, vol V, pp. 1430-1439

¹⁸¹ V. Miguel Veja Martín, Salvador Peña Martín, Manuel C.Feria García, *El mensaje de las monedas almohades...*

¹⁸² Andrés Martínez Lorca, *Op. Cit.*, p. 406

¹⁸³ Maribel Fierro, « Le mahdi Ibn Tūmart et al-Andalus : l’élaboration de la légitimité almohade », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 91-94 | juillet 2000, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 21 janvier 2012. URL : <http://remmm.revues.org/251>

¹⁸⁴ Maribel Fierro, “Sobre monedas de época almohade...”, *Al-Qantara*, XXVII 2, julio-diciembre de 2006, p. 465

profeta – *ma'lūm ma'şūm*, Imām conhecido e perfeito - e por isso credor de obediência absoluta da comunidade.

Aliás esta ideia do Mahdismo e o seu carácter quase sobrenatural insere-se, como refere Michael Brett, numa tradição judaica-cristã-muçulmana, “*for the coming of a second Muhammad to inaugurate an era of righteousness*”¹⁸⁵, para a qual este carácter sobrenatural e místico atribuído ao Mahdī Ibn Tūmart não deixaria também de servir objetivos políticos claros, como forma de legitimar, do ponto de vista político e religioso, o novo poder e as novas elites, assegurando também forma de dominar e organizar as diversas tribos berberes que vão constituir a base sobre a qual se constrói o movimento almóada.

Esta questão também a podemos relacionar com as semelhanças estabelecidas entre Ibn Tūmart e o próprio Profeta Muḥammad e a tentativa de recriar o Islão original e a comunidade muçulmana – *umma* – dos primeiros tempos, através da sua própria comunidade – *yāmā'a* – criada por Ibn Tūmart em contexto berbere. Relacionando igualmente a ideia do Mahdī com aquele que é o mediador – “*guia*” - entre a divindade e a comunidade por si criada.

Não só na doutrina do Mahdī e no conceito de Imām; mas também com a genealogia procurada por Ibn Tūmart para ele próprio, que com bastante ênfase procura fazer remontar a Fātimah, filha do Profeta; inclusive também na própria organização política do movimento almóada - nomeadamente a figura dos *al-ṭalaba* -, especialistas em propaganda almóada e difusores das suas diretivas, que podem fazer remeter para a figura do missionário – *dā'ī* – antes presente no movimento fatímida e propagandistas da mensagem fatímida; ou na base tribal *Maşmūda*, na qual assenta o movimento almóada, da mesma forma que o movimento fatímida assentou sobre a tribo *Kutama*; muitas são as razões que podem fazer antever que Ibn Tūmart e os almoadas teriam sem dúvida um amplo conhecimento sobre as doutrinas fatímidas, quando não terão mesmo sido fortemente influenciado por elas.

Em todo o caso o mahdismo deve ser considerado uma tradição muçulmana destinada a legitimar um novo chefe político¹⁸⁶, inserindo-se a figura do Mahdī – o bem guiado por Deus – no ciclo profeta – califa. Neste sentido o Mahdī Ibn Tūmart

¹⁸⁵ Michael Brett, « Le Mahdi dans le Maghreb médiéval »... p. 93

¹⁸⁶ Maribel Fierro, *Le mahdi Ibn Tūmart et al-Andalus...*

pretende vir inaugurar uma nova era; eliminando as velhas elites político-religiosas, procura restabelecer o verdadeiro Islão, a verdadeira religião, no seio da sociedade berbere.

Apresentando a “*empresa almohade como coincidente con la voluntad divina, estableciendo una identificación entre lo islámico y lo almohade, entre el plan de Dios y la causa de los almohades*”¹⁸⁷, Ibn Tūmart estabelece as bases sobre as quais pode estabelecer a sua autoridade, na qual o Mahdī é o bem guiado por Deus que, à semelhança do Profeta Muḥammad, vem impor um reino de verdade e de justiça sobre toda a Terra.

4.3 ‘aqīda

A ‘aqīda¹⁸⁸, profissão de fé ou credo almóada, seriam um conjunto de escritos dispersos de Ibn Tūmart, posteriormente recolhidos por ‘Abd al-Mu’min¹⁸⁹. Ou como refere, Allen J. Fromherz “*it was a book containing collected sayings of the Infallible Imām, the Known Mahdī, may God be pleased with him, which were dictated to our ruler the Imām Caliph, Prince of Believers, ‘Abū Muḥammad ‘Abd al-Mu’min bin ‘Alī, may God protect them and assure their victory and strengthen their fortune*”¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Patrice Cressier, Maribel Fierro, Luis Molina, “Presentación”, in *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*, p. XLVI

¹⁸⁸ Existe uma tradução, em francês, de algumas partes daquilo que seria a ‘aqīda, embora existam muitas dúvidas sobre data de produção e o autor da versão traduzida. V. Henri Massé, “La profession de foi (‘aqīda) et les guides spirituels (morchida) du Mahdī Ibn Toumert”, in *Mémorial Henri Basset. Nouvelle études nord-africaines et orientales publiées par l’institut des hautes-études marocaines*, 2 vols, vol. 2, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928, pp. 105-21

¹⁸⁹ Andrés Martínez Lorca, *La reforma almohade: del impulso religioso a la política ilustrada*, p. 401

¹⁹⁰ Allen J. Fromherz, *Op. Cit.*, p. 180

Em todo o caso, o manuscrito foi editado, com tradução em francês, no início do século XX por I. Goldziher¹⁹¹. Dividido em diversas secções pretende demonstrar a existência de Deus, bem como a unicidade divina - *tawhīd* -, elemento central da doutrina almóada.

A *'aqīda*, começa por fazer referência aos cinco pilares do Islão – unidade divina, oração, esmola, jejum e peregrinação -, pretendendo ser um credo para todos os verdadeiros muçulmanos – os muçulmanos almóadas -, pretende demonstrar a existência de Deus como uma necessidade da razão.

Seguindo uma linha que diversos autores¹⁹² afirmam ser Aristotélica, a *'aqīda* afirma que é graças ao Criador que o homem passa da não existência à existência¹⁹³.

Ibn Tūmart estabelece três categorias de criaturas: os seres vivos dotados de razão, os seres vivos privados de razão e os seres inanimados privados de percepção. Destas três categorias, a primeira, os seres vivos dotados de razão, são impotentes para criar; sendo que as duas outras categorias se situam ainda numa escala mais baixa que a primeira. Daqui decorre que nenhuma delas pode criar. Apenas Allāh é o Criador de todas as coisas. «*Allāh é o Criador de tudo e é de tudo o Guardião*» (*Alcorão*, 39,62). Portanto o homem é apenas instrumento de Deus, nada podendo fora daquilo que lhe foi diretamente revelado por Deus através do Alcorão.

A existência de um qualquer movimento exige um agente que o torne possível. Não podendo qualquer das categorias de criaturas referidas criar, o único agente que o pode fazer é Deus; que Cria os céus, a terra e todas as criaturas. Pois todo aquele que se reconhece que existe depois de não ter existido, tem de ser forçosamente criado¹⁹⁴.

Agora, “*God is of a separate kind from his creation*”¹⁹⁵. Deus não tem limite, não tem começo, não tem meio, não tem fim. Mas as criaturas por Ele criadas têm limite. Quem tem algo antes dele e depois dele, tem forçosamente que ter um limite.

¹⁹¹ I. Goldziher, *Le Livre de Mohamed Ibn Toumert*, Alger, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, 1963

¹⁹² V. Madeleine Fletcher, “The Almohad Tawhid: Theology Which Relies on Logic”...

¹⁹³ André Martinez Lorca, *Op. Cit.*, p. 401

¹⁹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 402

¹⁹⁵ Allen J. Fromherz, *Op. Cit.*, p. 179

Assim não pode existir qualquer comparação entre Criador e criaturas e, aqui, Ibn Tūmart estabelece uma crítica ao antropomorfismo, uma vez que não pode existir qualquer analogia entre Criador e criaturas. As suas naturezas são diferentes, existindo uma clara impossibilidade do Homem penetrar na essência divina, mesmo mediante a razão. Neste caso, Ibn Tūmart estabelece um claro limite ao conhecimento humano, “*the impossibility of knowing the complete truth and the limitless of God*”¹⁹⁶.

Agora, Ibn Tūmart considera e admite que existem textos no Alcorão que se podem prestar a equívocos. Critica aqueles que seguem o que é equívoco, relacionando tal facto com um desejo de desordem. Pois, na mesma linha do atomismo grego¹⁹⁷, refere que a imperfeição é impossível ao Criador e que tudo é sabido de antemão por Ele.

Por exemplo, em relação aos nomes que o Alcorão atribui a Deus, Ibn Tūmart aceita-os e respeita-os, mas considera ilícitas as analogias. Não compete ao homem colocar nomes a Deus porque isso seria contrário à natureza¹⁹⁸.

No entanto, parece existir aqui alguma contradição de argumentos. O crente não deve restringir a Deus as mesmas categorias mundanas. Mas, neste caso como interpretar os nomes atribuídos a Deus pelo Alcorão? Não apresentando Ibn Tūmart nenhuma solução, refere Andrés Martínez Lorca que em “*otros textos [los almohades] defendieron en tales ocasiones conflictivas una interpretación alegórica del texto sagrado, es decir, el ta’wīl*”.¹⁹⁹

Como já fizemos referência, Madeleine Fletcher considera que a ‘aqīda almóada “*was written primarily as a way of taming the original Almohad doctrine for na elite andalusi*”²⁰⁰ e que Averroes teria sido o seu autor, sustentando a sua opinião quer no facto do manuscrito ser de ‘Abd al-Mu’min, quer na sua grande correspondência com o pensamento filosófico de Averroes.

¹⁹⁶Allen J. Fromherz, *Op. Cit.*, p. 179

¹⁹⁷ Ver também Catarina Belo em: Averróis, *Discurso Decisivo sobre a Harmonia entre a Religião e a Filosofia*, Tradução do Árabe, Introdução e notas de Catarina Belo

¹⁹⁸ Cf. I. Goldziher, *Le Livre de Mohamed Ibn Toumert...* pp.54-56

¹⁹⁹ Andrés Martínez Lorca, *Op. Cit.*, p. 403

²⁰⁰ Madeleine Fletcher tradução de ‘aqīda, *apud* Allen J. Fromherz, *Op. Cit.*, p. 179

Allen J. Fromherz defende, por seu lado, que Ibn Tūmart seria realmente o seu autor. Por um lado, nada no manuscrito original sugere que este possa ter sido alterado ou modificado e, como seria muito pouco provável que Averroes tivesse escrito a *'aqīda* a partir exclusivamente das suas ideias, então esta teria sido realmente escrita por Ibn Tūmart. Sustentando ainda a opinião quer com cartas escritas anteriormente por Ibn Tūmart aos seus seguidores, onde já sustenta que “*God had no limit and that it was impossible to attribute signs and characteristics to God*”²⁰¹, quer com a ideia de que “*it would seem extraordinary that so much of the essencial part of the doctrine could have been altered without notice by the Berber sheiks*”²⁰².

Parece um pouco difícil tomar partido quer em favor de uma opinião quer de outra. Como noutros casos que vimos analisando, sobre o movimento almóada, os documentos são escassos e a sua produção é quase sempre feita em períodos posteriores. No entanto devemos registar o facto, presente em outras situações que temos vindo a referir, de que a *'aqīda* – pelo menos os manuscritos conhecidos – terão sido efetivamente produzidos pelo primeiro califa almóada ‘Abd al-Mu’min. O que parece conduzir a alguma contradição com a tese defendida por Allen J. Fromherz, ao defender que a *'aqīda* teria sido efetivamente escrita por Ibn Tūmart.

4.4. *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*

Este preceito, *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*²⁰³, é traduzido por Mayte Penelas como o dever de “*ordenar lo establecido y prohibir lo reprobable*”²⁰⁴ ou de forma mais simples, *ordenar o bem e proibir o mal*. Sendo

²⁰¹ Allen J. Fromherz, *Op. Cit.*, p. 180

²⁰² Idem, *Ibidem*

²⁰³ V. Alcorão Sagrado, Suras: 3,104; 3,110; 7, 157; 9,71. Cf. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004

²⁰⁴ Mayte Penelas, *El Precepto de al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*, p. 105

obrigatório para todos os muçulmanos, coloca diversas questões: quem o deve cumprir e de que forma, em que situações é obrigatório ou recomendável, é uma obrigação de carácter individual ou coletivo?

«*E que surja de vós um grupo que recomende o bem, dite a retidão e proíba o ilícito*» (Alcorão, 3,104), ou seja o preceito parece ser de obrigação colectiva e incumbe a todos muçulmanos, «*aqueles que, quando os estabelecemos na terra, observam a oração, pagam o zakat, recomendam o bem e proíbem o ilícito*» (Alcorão, 22, 41). É assim um dever essencial de toda a comunidade muçulmana, para além de constituir um dos principais propósitos para o qual Deus expressamente criou e estabeleceu a comunidade muçulmana.

No entanto a referência no Alcorão aos que *observam a oração*, aos que *pagam o zakat*, e aos que *recomendam o bem e proíbem o ilícito*, fazem com que se possa especular que, com base neste preceito, *Allāh* tenha desejado dividir a comunidade dos crentes, a comunidade muçulmana em três categorias distintas: *os que oram, os que trabalham, os que lutam*²⁰⁵.

Assim, não caberia a todos *ordenar o bem e proibir o mal*, mas apenas ao sultão. Al-Qurtubī²⁰⁶ divide os crentes em três categorias: “*a los gobernantes (al-umarā) corresponde cumprir el precepto «com la mano» (bi-l-yad), a los ulemas «con la lengua» (bi-l-lisān) y al resto de la gente (al-ḍu‘afā), «com el corazón» (bi-l-qalb)*” (...) “*sólo el sultán tiene poder para aplicar tanto las sanciones especificadas en el Corán (al-ḥudūd) como las penas por faltas no sujetas a ḥudūd (al-ta‘zīr), para encarcelar al infractor o dejarlo libre, y para desterrarlo, en cada localidade el sultán debe delegar en un hombre virtuoso, sabio y buen creyente*”²⁰⁷.

Desde o seu regresso ao Magreb, a partir de Alexandria, que Ibn Tūmart “*se dedicó a enseñar la ciencia que había aprendido y a practicar la censura de lo reprobable*”²⁰⁸. O mesmo sucede com os califas almóadas, que sempre reservam

²⁰⁵ A questão encontra paralelismos e remete também para o imaginário medieval cristão. Sobre esta problemática, Cf. George Duby, *As Três Ordens ou o imaginário do feudalismo*, 2ed., Lisboa, Editorial Estampa, 1994; Cf. Jacques Le Goff (dir.), *O Homem Medieval*, Lisboa, Editorial Presença, 1989

²⁰⁶ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Qurtubī, (nasce em Córdova em 1214 e morre no Egipto em 1273), autor de *Tafsīr*, obra em 20 vol. nos quais faz um comentário ao Alcorão de acordo o ponto de vista malikíta. Cit. por Mayte Penelas em: *El Precepto de al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar...*

²⁰⁷ Mayte Penelas, *Op. Cit.*, p. 1059-60

²⁰⁸ Huici de Miranda, *Historia Política del Imperio Almohade*, p. 39

para si esta faculdade de *ordenar o bem e proibir o mal*. “*Ordonnez-vous ce qui est convenable, défendez-vous ce qui est blâmable*”.²⁰⁹

Ou seja, para além do papel como reformadores de costumes, há aqui uma relação religiosa e de poder; autoritária, totalitária. “*Les ordres d’Allāh sont des arrêts auxquels on doit obéir; et qui agira différemment devra être tué*”.²¹⁰ A partir deste ponto, Ibn Tūmart e os seus sucessores são os únicos que gozam desta faculdade: de interpretar as “leis de Deus” e de as fazerem obedecer. As suas diretivas não podem ser discutidas. Não estão sujeitas a dúvida ou ao contraditório.

Por outro lado permite estratificar a sociedade com base num princípio hierárquico forte, tão caro aos califas almóadas. Todo o verdadeiro poder emana e está centralizado no califa. Em cada localidade, e para os mais diversos assuntos pode delegar nos homens crentes, sábios, justos mas, estes, estão sempre na mais estrita dependência do califa, que faz depender este seu poder do próprio *Alcorão*, como anteriormente fizemos referência, quando estabelece que «*surja de vós [homens] um grupo que recomende o bem, dite a retidão e proíba o ilícito*» (*Alcorão*, 3,104).

O Califa, como antes o Mahdī, tem assim um poder supremo quer em termos políticos, quer na administração ou na aplicação da justiça, quer sobretudo em termos religiosos. “*God made the caliph His substitute to handle the affairs of His servants. He is to make them do the things that are good for them and forbid them to do those that are harmful*”²¹¹

Em resumo, na realidade a doutrina almóada, produzida inicialmente num contexto berbere e tribal, destinada a garantir essa mesma unidade e solidariedade tribal, ou mesmo a alterar elementos pré-islâmicos ainda presentes no meio tribal do Anti-Atlas e do Norte de África, faz uso de normas que garantam um poder centralizado, autoritário e indiscutível de um ponto de vista político e religioso.

²⁰⁹ Lévi-Provençal, “Autre lettre de L’Imām Mahdī a L’Assemblée des Almohades”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, p. 13

²¹⁰ Lévi-Provençal, “Lettre du Mahdī aux Almoravides”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, p. 20

²¹¹ Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, p. 159

No entanto, esta doutrina almóada, vai claramente evoluindo em função de novas circunstâncias, conjugando elementos não berberes ou tribais, adaptando-se em função da expansão e do império.

Em primeiro lugar a morte de Ibn Tūmart e a ascensão de ‘Abd al-Mu’min como figura primeira do movimento. Em segundo lugar, a conquista de poder e a derrota infligida aos almorávidas. Em terceiro lugar, a fase de consolidação desse novo poder e das novas instituições por ele criadas. Por último, a fase de expansão imperial; no início em direção ao Magreb, depois em direção ao al-Andalus.

Todas estas novas situações, e circunstâncias - apenas pretendo referir aqui estas primeiras etapas do movimento almóada -, vão justificando diferentes formas de alcançar o mesmo fim: a legitimação – política e religiosa - do acesso ao poder por parte dos califas almóadas; que, para tal, se querem apresentar como sucessores legítimos de Ibn Tūmart, o Mahdī, Imām infalível, iniciador de uma nova era.

São estas diferentes etapas, influências e processos que encontramos plasmadas nos documentos e nos textos almóadas. Daí muitas vezes as contradições apresentadas, as discrepâncias, ou o sincretismo relativo à doutrina almóada que podem ser encontrados.

5. Organização social e política

As principais fontes de que dispomos na análise da organização política almóada são o *Kitāb al-Ansāb*²¹² e o *Nazm al-Jumān*. O primeiro de autor desconhecido, escrito após a morte de Ibn Tūmart. O segundo da autoria de Ibn al-Qaṭṭān²¹³, ele próprio um *tullāb*, alto funcionário almóada.

Ambos apresentam grandes limitações, não só referentes às circunstâncias da sua produção como até a outros aspetos específicos. Faltam dados sobre a descrição das funções dos diferentes órgãos ou dos elementos que os compõem; os processos de ascensão na hierarquia, se é que os havia e, no caso do *Nazm al-Jumān*, estes parecem mais teóricos que práticos.

De qualquer forma permitem estabelecer a relação entre a identidade tribal do movimento e a forma como, a partir dessa identidade, se procuram organizar as tribos berberes através de uma rigorosa hierarquia, em torno da figura do Mahdī. Neste caso, juntando o poder religioso, com o poder político ou até com o poder militar.

O poder almóada organiza-se tendo por base o conceito de assembleias de chefes - *Mazwār* e *Ŷamā'a* – utilizado pelas tribos berberes. No entanto, Ibn Tūmart funde-as com base numa rigorosa disciplina e hierarquia. Uma importante forma de aglutinação entre as várias tribos berberes, de forma a conduzir a uma poderosa confederação, ou à ideia de uma única grande tribo - a dos verdadeiros crentes -, a dos muçulmanos

²¹² De autor desconhecido, encontra-se traduzido por Lévi-Provençal, *Documents Inédits d'Histoire Almohade*. Nele se fazem referências às genealogias almoadas e à sua organização.

²¹³ Abū Muḥammad Ḥasan Ibn al-Qaṭṭān, é filho de Abū al-Ḥasan Alī Ibn Muḥammad Ibn al-Qaṭṭān al-Fasi (nasce em Córdoba e vive em Fez, morre em 1231). Em *Nazm al-Jumān*, Ibn al-Qaṭṭān, faz uma descrição exaustiva, e hierárquica, da sociedade almóada. Sendo ele próprio um alto funcionário almóada, subsistem dúvidas acerca da natureza da descrição por si efetuada: real ou artificial (dado o carácter altamente complexo daquilo que nos apresentado).

almoadas; que, posteriormente, o primeiro califa ‘Abd al-Mu‘min vai ser capaz de utilizar para conquistar todo o Magrebe e o al-Andalus.

A *Ŷamā‘a*²¹⁴ é uma espécie de conselho consultivo de Ibn Tūmart, constituída por aqueles que estão ao seu lado e que supostamente o terão proclamado *Mahdī* da comunidade, os seus discípulos; o chamado *conselho dos Dez*²¹⁵, alguns dos quais já o seguiriam desde o seu regresso do Oriente.

No *Kitāb al-Ansāb*, encontramos uma referência clara aos seus componentes, segundo a sua ordem hierárquica e segundo a tribo a que pertencem: “*le futur Émir des Croyants Abū Muḥammad ‘Abd al-Mu‘min b. ‘Alī al-Ḳaisī (...); Abū Ḥafṣ ‘Umar b. ‘Alī aṣ-Ṣanhāgī; Abū ‘r-Rabī‘ Sulaimān b. Maḥlūf al-Ḥaḍramī (...); Abū Ibrāhīm Ismā‘īl b. Īsallālī al-Ḥazraḡī (...); Abū ‘Imrān Mūsā b. Tamārā al-Gadmīwī (...); Abū Yaḥyā Abū Bakr b. Yīgīl (...); Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Sulaimān (...); ‘Abd Allāh b. Ya‘lā az-Zanālī (...), Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muḥsin al-Wānṣariṣī, connu sous le nom d’al-Baṣīr (...); Abū Ḥafṣ ‘Umar b. Yaḥyā al-Hintātī: l’Imām le chargeait de porter son bouclier de cuit et invoquait en sa faveur la bénédiction divine; Abū Mūsā ‘Īsā b. Mūsā aṣ-Ṣaudī; Abū Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Ġaiḡā‘ī*”.²¹⁶

Tendo, de início, conseguido a adesão das tribos *hargha*, *hintāta*, *gadmīwa* e *ganfīsa*, quando se instala em Tinmall, Ibn Tūmart organiza um segundo núcleo político o *Ahl al-Jamsīn*. Ou seja, um conselho formado por todos os chefes de tribos - baseado também nas anteriores e tradicionais instituições berberes²¹⁷, como o *Ait al-Arba‘īn* - o *conselho dos Cinquenta*. Na realidade este teria quarenta e quatro membros²¹⁸ a que se juntariam os membros do *conselho dos Dez*. Tanto o *Kitāb al-Ansāb* como o *Nazm al-Jumān*, nos apresentam uma descrição deste *Conselho*, bem como a referência aqueles que eram os seus integrantes. “*Quand, suivant la volonté d’Allāh trēs-Haut, l’Imām Mahdī proceda à la désignation des «Cinquante», il se mit à regarder les Almohades et*

²¹⁴ Na tradução feita por Lévi-Provençal a *Ŷamā‘ā* é referida como «*ḡamā‘a*». Usamos, neste caso, a primeira forma, que é aquela que os diversos autores estudados também usam.

²¹⁵ De notar que o *Kitāb al-Ansāb* nunca atribui à *Ŷamā‘ā* a designação de *Conselho dos Dez*. Esta designação apenas será adotada por autores posteriores.

²¹⁶ “*Extraits du Kitāb al-Ansāb*”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, pp. 48-51

²¹⁷ Cf. Huici de Miranda, *Op. Cit.*, p. 100-105

²¹⁸ Idem, *Ibidem*, p. 103

à designer parmi eux, un par un, les membres de ce conseil”.²¹⁹ O *Kītab al-Ansāb* faz uma descrição exaustiva de todos os membros do Conselho, segunda a sua tribo de origem: *Harga*, “gens de *Tīnmallal*, *Hintāta*, *Gadmīwa*, *Ganfīsa*, *Ṣanhāḡa*, *Haskūra*, “les «tribus» (*al-Ḳabā’il*)”.²²⁰

Ibn Tūmart tinha também o seu séquito particular o *Ahl al-Dār*, que seria “les gens de la maison du Mahdī”²²¹, constituído por umas vinte pessoas escolhidas entre os membros dos conselhos dos Dez e dos Cinquenta²²². Podemos imaginar que Ibn Tūmart “would have first consulted the council of ten for most immediate matters and used the council of fifty to relay orders and receive counsel”²²³

A progressiva adesão de novas tribos ao movimento almóada, terá sido a razão para a criação de um novo conselho – o *conselho dos Setenta* – através do qual, seguindo a mesma lógica de criação do *conselho dos Cinquenta*, todos os chefes tribais teriam lugar, bem como os membros do *Ahl al-Dār*. Esta criação do conselho dos *Setenta*, não é consensual entre as fontes, sendo que apenas Ibn Qaṭṭān o refere²²⁴.

No entanto, talvez se pudesse considerar a sua existência numa fase posterior quando, em função da expansão e da conquista, outras tribos vão aderindo ao movimento almóada, como são os casos dos *Ṣauda*, dos *Kūmya*²²⁵- tribo de que era originário ‘Abd al-Mu’min, primeiro califa almóada – dos *Ṣanhāḡa* e dos *Haskūra*²²⁶ entre outros. Huici de Miranda refere uma outra hipótese: “en total, estos miembros de los cuatro cuerpos consultivos-ejecutivos venían a ser unos setenta y su suma pudo dar pie para que el-Yasa’ crease una quinta categoria – la de los Setenta -, que algunos cronistas posteriores han tomado por real”²²⁷.

²¹⁹“Extraits du Kitāb al-Ansāb”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, pp. 53-54

²²⁰ Cf. *Extraits du Kitāb al-Ansāb*... pp. 53-61

²²¹ *Ibidem*, p. 42

²²² V. Huici de Miranda, *Op. Cit.*, p.103-4

²²³ Allen J. Fromherz, *Op. Cit.*, p. 126

²²⁴ Fromherz escreve que Ibn Qaṭṭān refere a existência deste *Conselho dos Setenta*, citando ele próprio, Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt., mas a realidade é que Fromherz não o cita diretamente e, na realidade, não nos foi possível identificar qualquer referência em *Al-Mann Bill-Imāma*. Tal fato leva a que tenhamos de considerar como pouco fiável esta afirmação de Fromherz. Cf. Allen J. Fromherz, *Op. Cit.*, p. 126

²²⁵ V. “*Extraits du Kitāb al-Ansāb*”..., pp. 64-70

²²⁶ Os *Ṣanhāḡa* e os *Haskūra* vão aderir ao movimento almóada após a conquista de Marrakech em 541H.

²²⁷ Huici de Miranda, *Op. Cit.*, p. 104

Esta forma centralizada e hierarquizada de organização, corresponde também, segundo o pensamento de Ibn Tūmart, a uma forma de integrar as várias tribos berberes, tradicionalmente rivais, dentro do modelo almóada. Uma forma do Maḥdī e de posteriormente os califas almóadas, neutralizarem rivais. Integrando-os na hierarquia almóada, “*by making them inner confidants and disciples*”²²⁸.

Estes povos berberes constituem núcleos de uma sociedade complexa, islamizada mas não totalmente arabizada. “*Desarrolloran solidariedades activas, organizaciones equilibradas y sutiles basadas en colectividades jerarquizadas comprendidas unas en otras. En la base estaban las grandes familias agnaticias formadas por 10 ou 12 hogares, com una función económica esencial en el régimen de propiedad de la tierra y el agua.*”²²⁹

Em todo o caso trata-se de comunidades com um forte sentido de independência entre elas, vivendo num meio exclusivamente rural e que nunca se integraram nas sociedades de âmbito eminentemente urbano, tão características nos meios muçulmanos mais arabizados. Como resultado existe um nível de rivalidade também associado a essa disputa por terra e por água e que, conduzem a situações de confronto, de violência e de anarquia. E que, como descreve nas suas crónicas Abu Muḥamad ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, eram condição para os berberes terem “*en su naturaleza (...) facilidad para derramar sangre; era esto una cosa a la que los llevaba su temperamento y que imponía la inclinación de su tierra*”²³⁰, sendo por isso tarefa bem difícil a unidade de todo o Norte de África sob um único poder.

É neste contexto que Ibn Tūmart se move. Ao procurar entre o meio berbere, as bases sociais de apoio para o seu movimento político e religioso, teria sempre de criar uma hierarquia altamente centralizada - até autoritária -, como forma de fundir a nova ideologia almóada com as formas tradicionais, tribais, então prevalecentes.

O próprio Ibn Tūmart era um berbere, originário da grande tribo *Maṣmūda* do Anti-Atlas, “*el-Mehdi, fondateur de la secte des Almohades. Cet homme appartenait à la tribu des Hergha, branche de la grande tribu des Masmouda*”²³¹ e, por isso, também não lhe era de todo difícil - porque não lhe era estranho o meio social e económico, bem

²²⁸ Allen J. Fromherz, *Op. Cit*, p. 123

²²⁹ Xavier de Planhol, “Las Naciones del Profeta” in *Manual de Geografia Política Musulmana*, p. 345

²³⁰ Abū Muḥamad ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī; *Kitab Al-Mu’ayb FI Taljas Ajbar Al-Magrib*, p.149

²³¹ Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, Tome 2, Paris, Les Geuthner, 1999, p. 161

como esta cultura berbere em que se inserem os primeiros almóadas - conseguir uma forma de alcançar essa fusão entre estas várias tribos, antes, quase sempre rivais, numa poderosa nova comunidade – a *umma* almóada.

Podemos considerar esta como uma das razões principais para a criação desta estrutura centralizada e fortemente hierárquica. Permitindo também, através da criação desta nova grande comunidade, as condições para a futura adesão de outras tribos ou até de outros grupos sociais, descontentes e em conflito com o poder almorávida.

Neste caso, por exemplo, os escravos de *Makhzen* - prisioneiros de guerra almorávidas-, que se vão juntar posteriormente ao movimento almóada, e que “*eran arqueiros, tamborileros*”²³². Vão assim constituir a classe dos servidores, junto com “*los censores de costumbres, los encargados de la ceca, los soldados del ejército regular, los almuédanos, y por fin los voluntários de la guerra santa*”²³³.

Neste sentido, também o carácter ascético, rigoroso e fundamentalista do novo movimento, que sempre se procurou implementar, vem favorecer os objetivos políticos prosseguidos por Ibn Tūmart e pelos seus sucessores.

Na realidade, “*solo la fe podia cimentar estas sociedades, basicamente anárquicas. Y a ella se debe el único caso de un estado, surgido del médio beréber montañés o sedentário, que logro extender su dominio, fuertemente centralizado, por casi todo el Magreb y la España musulmana. Sin embargo, la aventura del reformador Ibn Tūmart, nacido en el Sous, que basó su poder en sus congéneres los maşmūda del Alto Atlas, y de sus sucesores que, en nombre de la unidad de Dios, edificaron a mediados del siglo XII el império almohade, destinado a durar más de un siglo, fue un hecho excepcional*”.²³⁴

De qualquer forma este feito «excecional», não se faz apenas com a construção de um modelo político centralizado e hierarquizado - como temos vindo a referir - nem com adesão livre e espontânea de tribos berberes e de outros grupos sociais. A rigorosa disciplina implementada por Ibn Tūmart ao movimento, bem como o próprio carácter totalitário, quase “fundamentalista” - como lhe poderíamos chamar, nos nossos dias -, de que este se reveste a nível religioso, conduzem a vários episódios de violência e até a

²³² Maria Jesús Viguera Molíns, “Los Almohades” ..., p. 79

²³³ Idem, *Ibidem*

²³⁴Xavier de Planhol, *Op Cit.*, p. 347

matanças indiscriminadas sobre as tribos que não aceitam o novo poder e as novas doutrinas ou que, pelo seu continuado individualismo, costumam a aceitar a autoridade de Ibn Tūmart. “*Many of the original inhabitants of Tīnmal itself were driven out and slaughtered and the resistance of other ‘hypocrites’ was ended by purges and executions*”²³⁵, de forma a terminar com todas as formas de dissidência, garantido a disciplina e obediência necessárias para prosseguir a luta contra o poder almorávida. Uma das maiores purgas – *tamyīz* -, referidas pelas crónicas, foi conduzida por al-Bashīr, no inverno de 1129-30, “*when mass executions took place and a real reign of terror was introduced*”²³⁶.

Embora, como vimos referindo, esta forma de organização social e política seja uma forma de enquadrar as várias tribos berberes e, seja também resultado do conhecimento que Ibn Tūmart tem da realidade berbere em que se insere, ela não deixa também de ter um segundo objetivo que consiste na preocupação em honrar os primeiros fiéis de Ibn Tūmart, *o Mahdī*, quer sejam indivíduos ou tribos.

Assim, para além desta divisão da comunidade nestes conselhos, dos *Dez* ou dos *Cinquenta*, toda a comunidade estaria inserida numa mesma pirâmide hierárquica; com a integração de todos os indivíduos e grupos, em instituições que têm por base uma divisão por profissões, como os já mencionados *servidores*. São também o caso dos *Tūllāb* e dos *Huffāz*, constituídos, numa primeira fase, por filhos dos líderes tribais, “*who were originally missionaries sent out to spread Almohad doctrines*”²³⁷, que constituirão mais tarde com ‘Abd al-Mu’min, a base de recrutamento dos mais destacados funcionários da administração almóada, quer no Magreb quer no al-Andalus²³⁸.

Alguns autores interpretam esta hierarquia almóada como forma de concretizar “*un principe philosophique cher à Ibn Tūmart comme à al-Ghazālī et à Ibn Rushd*”²³⁹, que consistia em subdividir as questões científicas em diferentes categorias. Especulando com o facto de esta hierarquia não ser mencionada nas primeiras crónicas almóadas.

²³⁵Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, p. 200

²³⁶ Idem, *Ibidem*, p. 200

²³⁷ Idem, *Ibidem*, p. 201

²³⁸ Cf. Allen J. Fromherz, *Op. Cit.*, pp. 126-7

²³⁹ C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, C.H. Pellat, *Encyclopédie de l’Islam*, Tome VII, Livrasion, 127-128, Paris, G.-P. Maisonneuve & Larose S.A., 1992, p. 805

Assim, esta organização almóada, não seria mais que uma forma idealizada de concretizar, no plano político e administrativo, este princípio filosófico, não tendo nunca apresentado - na prática - estes diferentes graus e níveis hierárquicos referidos quer no *Kitāb al-Ansāb*, quer no *Nazm al-Jumān* que, como referimos anteriormente, terão sido escritos após a morte de Ibn Tūmart, durante o califado de ‘Abd al-Mu’min e de al-Murtaḍà, respetivamente²⁴⁰. Este último já quase no final do império, quando os almóadas já haviam sido expulsos do território do al-Andalus.

No entanto, quer as semelhanças que podemos encontrar entre a hierarquia almóada e os sistemas tribais pré-existentes, quer a forma como Ibn Tūmart soube organizar, e disciplinar, essas rivalidades tribais, fazem com que também a nível político e social Ibn Tūmart surja como um reformador e um inovador, perante aqueles que se lhe vão seguir.

²⁴⁰ V. anexo, tabela dinástica, p. 101

6. Morte e Sucessão

Com a morte de Ibn Tūmart em 13 ou 14 de Agosto de 1130 dC (524H), mês do Ramadão, em Tinmall, é todo um modelo social e político que é posto em causa e que vai ser profundamente alterado. Assiste-se a uma transição “*de la estructura oligárquica consultiva del movimiento almohade a una monarquia autocrática*”.²⁴¹

Só cinco pessoas terão assistido à morte de Ibn Tūmart, que é ocultada da comunidade almóada durante mais de três anos pelos seus mais fiéis seguidores, entre os quais ‘Abd al-Mu’min, no que pode ser entendido como mais um aspecto em que podemos encontrar semelhanças com a doutrina shī’ita. Por isso, Fromherz refere que “*this seemed to mirror certain aspects of the Shī’ite tradition of occultation, of the ever-present imām and Mahdī going into hiding*”²⁴².

Segue-se, desta forma, uma via mística que se relaciona não só com as referidas influências shī’itas, como muito possivelmente com tradições ligadas ao culto dos santos – existente então no Magreb - e pela admiração e veneração dos grandes homens. Essa *baraka* divina - representando a capacidade de dar bençãos, de curar, de ajudar – só ao alcance dos melhores, dos homens santos, intermediários entre Deus e os homens.

Como refere Huici de Miranda, citando al-Bayḍaq, “*su sepulcro fue un centro de peregrinación muy visitado y, hasta muchos años más tarde, la cueva de Īyillīz, en*

²⁴¹ Manuela Marín, «El Califa Almohade: una presencia activa y benéfica», in *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*, p. 452

²⁴² Allen J. Fromherz, *Op. Cit.*, p 67

que daba sus lecciones, fue tenida por santa – al-Gār al-muqaddas – y la gente cogía la tierra de su interior y la aplicaba a los enfermos, atribuyéndole poder curativo”²⁴³. Os primeiros califas almóadas mantiveram também, por longo tempo, o costume de visitar o sepulcro de Ibn Tūmart, como se comprova, por exemplo, em Ibn Šāhib Al-Šalā, e na sua crónica sobre a “*noticia de la marcha del Amīr al-Mu’minīn de Marrākuš para visitar el sepulcro de al-Mahdī en Tīnmallal*”²⁴⁴.

Este episódio da morte de Ibn Tūmart e da sua ocultação também apresenta outras leituras. De facto, a questão da sucessão era um problema em aberto, não só porque, como antes fizemos referência, Ibn Tūmart não deixou nenhum sucessor designado, mas também porque a comunidade organizada em torno do Mahdī, embora com características profundamente berberes e rurais, havia também ela evoluído com a adesão e integração de outros grupos, que não apenas as tribos berberes originais. “*The Tinnel community was not, however, merely a Berber group but something wider and different: it was a religious society*”²⁴⁵.

Para além destes factos outro ainda, da maior importância, concorre para todas as alterações registadas. Em 24 de Março de 1147dC (542H), os almóadas iniciam o ataque final a Marrakech, capital do império almorávida, que acabam por conquistar, após outras tentativas frustradas²⁴⁶, derrotando os almorávidas e assumindo assim o poder. Situação essa que vai implicar profundas alterações no modelo político e social almóada. Possivelmente o processo de sucessão de Ibn Tūmart trouxe disputas e rivalidades internas. ‘Abd al-Mu’min, terá precisado de tempo para se fazer também ele «desejado».

As crónicas, com o seu carácter apologético referem, como no caso de ‘Abd al-Wāhid al-Marrākušī, que ‘Abd al-Mu’min “*era amado de la gente, pues no lo veia nadie que no lo quisese al punto. Supe que Ibn Tūmart recitaba siempre que lo veia:*

Se han completado en ti las cualidades en las que te distingues

²⁴³Al-Baydaq, “Les Mémoires D’Al-Baiḍaq”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928, p. 72-3 do texto e p. 116 da trad., *apud*. Huici de Miranda, *Op. Cit.*, tomo I, p.64

²⁴⁴ Ibn Šāhib Al-Šalā, *Al-Mann Bill-Imana*, Huici Miranda (trad), p. 53

²⁴⁵ Roger Le Tourneau, *Op. Cit.*, p. 42

²⁴⁶ A mais conhecida e marcante a batalha de al-Buḥayra, em 1130dC/524H, que resulta numa derrota estrondosa para as tropas almoadas. V. sobre al-Buḥayra, Huici de Miranda, *Op. Cit.*, pp. 81-85 e pp. 101-103

Y todos nosotros estamos contigo alegres y contentos

Tu boca es reidora y tu mano generosa,

Tu pecho dilatado y tu rostro risueño.”²⁴⁷

Mas, como refere Hugh Kennedy, vários fatores indicam que esta sucessão não terá sido inteiramente pacífica dentro da comunidade, nem tão pouco unânime. Segundo este autor, “*the sources wich have come down to us suggest that the choice of ‘Abd al-Mu’min as Caliph in sucession to the Mahdī Ibn Tūmart was natural one, but they may be concealing a real power struggle.*”²⁴⁸

Em primeiro lugar o facto de a morte de Ibn Tūmart ter sido escondida, pelos seus mais fiéis discípulos e seguidores durante três anos, conforme referem todas as crónicas, e ser apenas do conhecimento dos membros reunidos em torno do *Yamā’a* e da *Ahl al-Dār*, revela só por si o carácter difícil da escolha. Para além disso o facto de Ibn Tūmart não ter deixado nenhum sucessor designado tornando a substituição de alguém como o Mahdī uma tarefa bastante difícil, para a qual o próprio não terá encontrado a solução adequada.

De facto não seria fácil substituir alguém como Ibn Tūmart “*an ascetic, but not at all a mystic; an eloquent man, but not a formal orator; a sharp and precise man – fascinating to be sure, inflexible in his commands – but humane enough to inspire rough mountainers*”.²⁴⁹

Por outro lado acontece que al-Bašīr²⁵⁰ seria o natural sucessor de Ibn Tūmart, mas a morte deste, na batalha de al-Buḥayra, não só deixou o movimento - e o Mahdī -, sem o seu sucessor natural, como criou um problema de difícil resolução, face às disputas internas que então já existiriam. “*Sólo la muerte del Basīr, verdadero lugarteniente militar del Mahdī y su inspirador sobrenatural, al sucumbir com otros cuatro de los diez en la Buhayra, y la renuncia, no sabemos si voluntaria o forzada, de*

²⁴⁷ Abu Muhamad ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākušī; *Kitab Al-Mu’yab FI Taljas Ajbar Al-Magrib*, Huici Miranda (trad), Tetúan, Editora Marroquí, 1955, p. 158

²⁴⁸ Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, p. 201

²⁴⁹ Roger Le Tourneau, *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, p. 43

²⁵⁰ Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muḥsin al-Wānšārīšī, conhecido por al-Bašīr, era um dos membros do *Ŷamā’a* – *conselho dos Dez*.

*‘Umar Asnag, sustituto del Mahdī como íman de la oración, hicieron posible la paulatina elevación de ‘Abd al-Mu’min al primer plano’.*²⁵¹

Tais disputas terão estado na origem das movimentações políticas subsequentes à morte de Ibn Tūmart e que irão conduzir ao papel de relevo assumido por ‘Abd al-Mu’min na construção ideológica de todo um modelo doutrinário, religioso e político que vai ser, posteriormente, assumido pelo próprio califa.

O crescimento do movimento, a adesão de novos grupos e tribos, tornam este mesmo empreendimento ainda mais complicado. Era necessário satisfazer novas ambições, entrar em linha de conta com novas alianças. É neste contexto que a escolha de ‘Abd al-Mu’min parece ter apresentado algumas vantagens face a outros rivais.

Na realidade, e muito embora ‘Abd al-Mu’min, junto com al-Bayḍaq, tenham sido dos primeiros seguidores do Mahdī, o facto é que ‘Abd al-Mu’min não pertencia às tribos do Atlas, de que era originário Ibn Tūmart e que constituíram a sua principal base de apoio, mas sim à tribo *kūmīya* - na atualidade região no noroeste da Argélia, situada entre o litoral e Tlemcen. A acrescentar a este dado, como refere Roger Le Tourneau, *“he had neither the same eloquence, not the same persuasive force, not probably the same deep religious faith and knowledge as his master.”*²⁵² Sendo assim, a sua escolha não terá acontecido por ser mais destacado mas, sim, por ser mais consensual.

Considerando que deveriam existir fortes rivalidades no interior do movimento almóada que terão conduzido ao ocultar da morte de Ibn Tūmart, terá sido o facto de ‘Abd al-Mu’min, não pertencer a nenhuma destas tribos do Atlas uma questão importante a ter em consideração na determinação das razões que terão presidido à sua escolha como sucessor de Ibn Tūmart na direção do movimento almóada.

Desta forma, esta escolha, poderia servir como fator de pacificação e de aglutinação no seio do movimento almóada, por de alguma forma recair sobre alguém que era um estranho ao meio social e cultural envolvente. Não seria a escolha mais óbvia, mas seria a mais consensual e a mais pacífica.

Dois fatores posteriores ajudam, a nosso ver, a esclarecer estes acontecimentos. Referimo-nos especificamente à introdução por ‘Abd al-Mu’min do conceito de Califa e

²⁵¹ Huici de Miranda, *Op. Cit., Tomo I*, p. 211

²⁵² Roger Le Tourneau, *Op. Cit.*, p.57

do princípio hereditário na sucessão. ‘Abd al-Mu’min, ele próprio se atribui tal prerrogativa e, para além disso, designa como seu sucessor o seu filho primogénito Muḥammad.

Na realidade, *“miembros de la tribu del Mahdī (Harga, Maṣmūda) entre ellos, los propios hermanos de Ibn Tūmart, empezaron a mostrar su desafección a ‘Abd al-Mu’min a partir del año 548/1143, especialmente después de que se proclamase heredero a su hijo Muḥammad”*²⁵³. Esta questão associada com situações posteriores, relacionadas com o crescimento e a expansão do novo império, conduzem a profundas alterações na organização política e na base social de apoio do novo califa.

Quer dizer, após a tomada de poder por ‘Abd al-Mu’min, a guerra e a oposição ao poder almorávida continuaram. O surgimento de alguém como líder do movimento almóada, exterior às tribos berberes do Anti-Atlas surge como aglutinador e pacificador de rivalidades e disputas internas. A conquista do poder e a expansão militar alteram as bases políticas e sociais anteriores.

A centralização do poder feita por ‘Abd al-Mu’min, em torno da sua figura e a designação de um herdeiro, contrariando anteriores processos e métodos, criam profundas divergências e disputas. É em face delas, e para assegurar esse poder, que ‘Abd al-Mu’min, que as reprime com violência e dureza, vai dar início a um corte definitivo com estruturas e métodos anteriores. *“A partir de ese momento, resulta evidente que comenzó a prescindir cada vez más de aquellos elementos tribales asociados com las orígenes del movimiento almohade. Así, los puestos de gobierno más importantes fueron dados a miembros de la propia familia mu’miní. (...) Al mismo tiempo, se dio entrada a tribos árabes en el ejército almohade.”*²⁵⁴

Como refere também Aguilar *“la incorporación de elementos árabes al ejército almohade fue una práctica habitual en época de los califas ‘Abd al-Mu’min, Abū Ya’qūb y al-Manṣūr que se apoyaron en ellos utilizándolos en sus campañas dentro*

²⁵³ Maribel Fierro, *Las Genealogías de ‘Abd al-Mu’min...*, p. 96

²⁵⁴ Idem, *Ibidem*

y fuera del Magreb”²⁵⁵. Dentro destas tribos podemos destacar os Banū Hilāl e os Banū Sulaym²⁵⁶.

A natureza, a estrutura social e as formas de organização política do movimento almoada, vão ser progressivamente e radicalmente alteradas. Mas a instituição do princípio hereditário e do título de califa, não podem ser interpretados como, apenas, uma necessidade em face da derrota infringida ao império almorávida e subsequente tomada de poder pelos almóadas - o que, no entanto, necessariamente obrigaria a alterações que teriam a ver com esse mesmo exercício de poder, à medida em que o império vai lentamente progredindo pelo Magreb, pela Ifrīqiya e pelo al-Andalus - mas deve ser também entendida em função dos próprios interesses particulares de ‘Abd al-Mu’min: manter o poder e eliminar qualquer oposição.

6.1. *‘Abd al-Mu’min, o primeiro califa*

A proclamação de ‘Abd al-Mu’min como Califa²⁵⁷, a introdução do princípio hereditário na sucessão e a modificação operada por ‘Abd al-Mu’min na organização política do movimento, podem ser entendidas como a necessidade de alguém, que sabendo que não era natural do meio berbere do Anti-Atlas, sentia em afirmar o seu poder face a outros poderes rivais e, também, em garantir a manutenção desse mesmo poder no seio da sua própria família. Estes aspetos constituíram os pontos fundamentais na transformação do movimento de uma oligarquia tribal numa monarquia autocrática.

Como refere Hugh Kennedy, “*‘Abd al-Mu’min undertook a major political reorganisation which put his family firmly in control of the caliphate. The first step was*

²⁵⁵ Victoria Aguilar, *Tribus árabes en el Magreb en la época almohade (1152-1269)*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1991, p. 87

²⁵⁶ Maribel Fierro, “Las Genealogías de ‘Abd al-Mu’min...”, p. 96

²⁵⁷ Segundo al-Bayḍaq, esta proclamação terá acontecido em Tīnmall no ano de 527H. Cf., al-Bayḍaq, “Les Mémoires D’Al-Baiḍaq”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928, p. 137-8

to secure the acknowledgment of his son Muhammad".²⁵⁸ Através desta ação, 'Abd al-Mu'min, não só reforça o seu poder, como garante a continuidade desse poder político no seio da sua família e descendentes.

Com a sua definitiva subida ao poder 'Abd al-Mu'min, procura num primeiro momento afirmar e salvaguardar esse mesmo poder. Deste modo assume-se como califa da comunidade. É um novo título usado no período almóada, cujo significado como chefe e guia supremo quer a nível político, quer a nível religioso, dão a 'Abd al-Mu'min uma legitimidade acrescida.

A par do título de califa, 'Abd al-Mu'min usa ainda o título de *amīr al-mu'minīn*, aqui significando príncipe dos crentes. Ambos no mesmo sentido em que na tradição shī'ita são usados pelo califa Alī ibn Abī Tālib ou que na tradição sunita são usados pelos quatro primeiros califas da comunidade - aqueles que sucedem ao próprio profeta Muḥammad, também considerados os califas *Rashidun*, califas perfeitos. Desta forma se procura uma legitimidade que remonta às origens do próprio Islão.

Quer dizer, não podendo proclamar-se *Mahdī*, como o havia feito Ibn Tūmart, por razões óbvias, 'Abd al-Mu'min, procura, com o uso destes títulos a legitimidade acrescida e necessária para fazer face a outros pretendentes e rivais e para, como sempre acontece com quase todas as dinastias árabes e muçulmanas, encontrar na relação com a família do Profeta Muḥammad as bases que justificam o seu poder político e religioso junto da comunidade dos crentes, os almóadas muçulmanos.

A organização política é alterada. Embora não desaparecendo completamente, os Conselhos, vão progressivamente assumindo um carácter consultivo, ganhando relevo outros cargos como o de Vizir ou Secretário²⁵⁹. *"These changes gave the almohad state a strongly hereditary character. With few exceptions, governors of important towns (...) were to be members of the Caliph's family. However the families of the Almohad elite also benefited from this. The sons of the Ten and Fifty became a hereditary ruling class (...) commanders of armies or governors of smaller towns. The title of hafiz was usually reserved for such people (...); the title talib, on the other hand, was held by non-military figures among the religious classes (...). The Almohads were divided into two groups, the salaried jama'a, numbering about 10,000, who were*

²⁵⁸ Hugh Kennedy, *Op. Cit.*, p.205

²⁵⁹ V. Huci de Miranda, *Historia Política del Imperio Almohade*, Tomo I, p. 212

*permanently based in Marrakesh except when they went on major expeditions, and the 'umum of lower status who were based in provincial cities".*²⁶⁰

O nascimento de uma administração político-religiosa centralizada em torno da figura do califa, não só surge como uma necessidade em face das conquistas territoriais e expansão geográfica do império mas também assume, com o nascimento de um corpo de chancelaria, uma função de carácter político e administrativo, como forma de o controlar e centralizar em torno da figura do novo califa.

As crónicas, com o seu carácter apologético e de exaltação do poder, a que temos por várias vezes feito referência, não nos permitem extrair todas as conclusões que tais mudanças provocaram²⁶¹. De qualquer forma não deixa de ser significativo o facto dos irmãos de Ibn Tūmart manifestarem o seu protesto pelas alterações introduzidas, tendo visto diminuído o seu papel e a sua influência. Como rivais de 'Abb al- Mu'min, passam também a ter um papel cada vez mais subalterno na primitiva organização política e social da comunidade que havia sido concretizada em torno do *Mahdī*. "*The Mahdī's two brothers rebelled openly and tried to seize power in Marrakesh*²⁶², *but they failed and were put to death*".²⁶³

Assim, não perdendo o seu carácter profundamente berbere e rural, o certo é que o regime vai cada vez mais assumindo um carácter mais urbano, à mesma medida em que vai conquistando território e entrando nos principais núcleos urbanos do Magreb e do al-Andalus²⁶⁴. Associado ao facto de que, com as necessidades militares provocadas pela expansão, 'Abd al-Mu'min, chamar cada vez mais em sua ajuda tribos árabes da região da Ifrīqiya, bem como elementos pertencentes a tribo *kūmīya* da região de Tlemcen, de que o próprio 'Abd al-Mu'min era originário. Eram necessárias uma nova estrutura e organização, novas elites, uma doutrina que relacione de forma clara o novo califa com o Mahdī.

²⁶⁰ Hugh Kennedy, *Op. Cit.*, p. 207

²⁶¹ Por exemplo, Cf. Abū Muḥamad 'Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, *Kitāb Al-Mu'ayib Fī Taljīs Ajbār Al-Magrib...* ou Cf. Ibn Ṣāḥib Al-Ṣalā, *Al-Mann Bill-Imana...*

²⁶² Huici de Miranda refere que esta tentativa de golpe terá acontecido quando "tenía el Califa unos cincuenta e cuatro años y catorce hijos varones", logo após a proclamação de Muḥammad como seu príncipe herdeiro (Cf. Huici de Miranda, *Historia...*, p. 169 e 171), ou seja em 549H/1155dC.

²⁶³ Roger Le Tourneau, *Op. Cit.*, p. 59

²⁶⁴ Por exemplo, a conquista de Fez (540H/1146dC); Marrakech (541H/1147dC); Argel (547H/1152dC); Almería (552H/1157dC); al-Mahdiyya, Sfax e Trípoli (554-5H-1159-60dC). Cf. quadro cronológico, p. 102

Depois da elite berbere – tribos – que constituiu o apoio da primeira hora e que se manteve, com os seus novos privilégios, junto da nova estrutura de poder criada por ‘Abd al-Mu’min, outros grupos passam a integrar essa mesma estrutura. “*Next there were the Arabs, recruited first by ‘Abd al-Mu’min during his campaigns in Tunisia and brought west. These Arabs seem to have fought, like the Almohads, in tribal units under the command of their own chiefs. The third major elements were the Andalusis*”.²⁶⁵

É certo que a entrada destas tribos árabes em cena, não devem ser entendidas apenas como uma necessidade militar, mas devem também ser vistas como mais uma forma de consolidação de poder por parte de ‘Abd al-Mu’min, com a utilização de uma força não comprometida com as tribos berberes que haviam constituído a base original do movimento almóada e, por isso menos susceptíveis de participar nas lutas internas de poder. É mais uma forma de controlar em seu proveito a situação social, política e militar efetuada pelo primeiro califa, “*apparently he first gained the acceptance of the newly arrived Arabs and other groups outside the traditional Almohad elite and used their consent to put pressure on the latter*”²⁶⁶.

No entanto tais tribos, exatamente por não estarem integradas na tradição política e social berbere, rapidamente se vão tornar “*a force for anarchy and instability*”²⁶⁷ - oposto daquilo que eram as originais intenções de ‘Abd al-Mu’min. “*Sus móviles [de ‘Abd al-Mu’min] fueron debilitar la fuerza disolvente que esos nómadas beduínos representaban en la lejana Ifrīqiya y disponer de un núcleo guerrero adicto de más valor combativo que sus berberes, para empearlo en sus campañas.*”²⁶⁸

Outro dos pontos fundamentais na estratégia de ‘Abd al-Mu’min é a designação de governadores para as várias províncias os *sayyides*²⁶⁹. Inicialmente tais funções são atribuídas a membros que integravam o Conselho dos Cinquenta ou o *Ahl al-Dār*, mas rapidamente, dentro da mesma lógica de exercício de poder, estas funções começam a ser progressivamente exercidas pelos seus filhos²⁷⁰ com exceção de Muḥammad, que havia sido designado como herdeiro. Segundo a informação de al- Bayḍaq, “*le calife*

²⁶⁵ Hugh Kennedy, *Op. Cit.*, pp. 206-207

²⁶⁶ Idem, *Ibidem*, p.205

²⁶⁷ Roger Le Tourneau, *Op. Cit.*, p.. 59

²⁶⁸ Huici de Miranda, *Op. Cit.*, Tomo I, p. 211

²⁶⁹ Governadores das principais regiões e cidades do império. Este cargo foi geralmente atribuído aos filhos do califa.

²⁷⁰ Lévi-Provençal oferece-nos um breve quadro com os nomes, as origens e as funções dos diversos filhos do califa ‘Abd al-Mu’min. Cf. Lévi- Provençal, *Documents Inédits d’Histoire Almohade*, p. 225

*distribua des commandements à ses files. Il placa le prince Abū Muḥammad à la tête de Bougie, et 'Umar à la tête de Tlemcen. Il donna Séville à Yūsuf (...). Le Calife donna à Abū Sa'īd le gouvernement de Grenade, et à Alī de Fès, à Abu 'r-Rabī celui de Tādlā. Enfin, il designa comme gouverneur nominal de Sūs son fils Abū Zaid".*²⁷¹

Em relação a estas alterações na organização política, há também que referir a criação por este primeiro califa, de cursos de pelo menos seis meses, onde jovens recrutados entre as elites, aprendiam o Alcorão, a Sunna e as obras do *Mahdī*, o que constituiu um protótipo de escola jurídica e religiosa onde os futuros funcionários aprendiam a doutrina almóada. Foi aí que também estudaram os filhos do próprio califa e é a partir destas escolas que se estabelecem a constituição de elites – *ṭalaba* -, especialmente treinadas na difusão da ideologia e doutrina almóada²⁷².

Como temos vindo a referir, é a partir de 'Abd al-Mu'min que se assiste a um verdadeiro estabelecimento do Estado almóada, com a criação de novas estruturas políticas e sociais destinadas não só a estabilizar o poder em seu torno e da sua família, mas igualmente a garantir a sua adequação em face das novas realidades da expansão e do império. Por outro lado, é a partir do seu califado que começa a ser escrita a verdadeira história do movimento almóada, do Mahdī Ibn Tūmart e da sua doutrina. Como escreve Maribel Fierro, "*Al-Bayḍaq's Memoirs were clearly written in order to make it undisputable that among Ibn Tūmart students 'Abd al-Mu'min had been chosen by the Mahdī as his inheritor and successor*"²⁷³, o que torna uma tarefa árdua compreender onde está a realidade e a verdade dos acontecimentos, ou onde nos encontramos perante uma construção política e ideológica posterior e com finalidades distintas.

Inaugurando uma nova era, política e religiosa, depois da morte de Ibn Tūmart, "*les califes almohades insistent sur le fait que le retour au Coran et à la Sunna du Prophète se faisait à l'instigation des enseignements d'Ibn Tūmart. Les califes almohades s'opposèrent fermement à l'existence de divergences (ikhtilāf) dans l'interprétation de la loi divine (...). C'est le pouvoir politique qui, finalement,*

²⁷¹ Al-Bayḍaq, "Les Mémoires D'Al-Baiḍaq", in *Documents inédits d'histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, pp. 191-193

²⁷² Émile Fricaud, "Les ṭalaba dans la société almohade", *Al-Qanṭara*, vol. 23, Fasc. 2, Madrid, CSIC, 1997, pp. 331-388

²⁷³ Maribel Fierro, *The Almohads and the Fatimids*, p. 165

*déterminait le manière dont il fallait interpréter le message de Dieu et de son Prophète*²⁷⁴

Era necessário criar através da figura do Mahdī o fundamento e a justificação para este novo ciclo político. Os califas almóadas são, neste sentido, os garantes e os continuadores da profecia. Detém o poder temporal e fazem uso do preceito *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* - ordenar o bem e proibir o mal. Tornam-se verdadeiramente chefes políticos e religiosos de toda a comunidade.

²⁷⁴ Maribel Fierro, *Le Mahdī Ibn Tūmart et al-Andalus...*, p.112

7. Itinerários das primeiras conquistas

Depois de assumir o comando da comunidade almóada, ‘Abd al-Mu’min, enfrentou dois problemas fundamentais: (i) vencer a oposição interna, nomeadamente dos irmãos de Ibn Tūmart, e (ii) derrotar o poder almorávida. “*In the Spring of 1141 ‘Abd al-Mu’min left Tīnmal on a seven-year campaign which was to end in the fall of Marrakech*”²⁷⁵.

Em qualquer caso os primeiros tempos não foram momentos pacíficos, quer no plano interno, quer no plano externo. Com a memória do desastre da batalha de *al-Buḥayra* ainda fresca, cedo ‘Abd al-Mu’min compreendeu a impossibilidade de, por um lado combater o poder almorávida em campo aberto, ou mesmo, de avançar com nova tentativa de conquista de Marrakech.

Assim, estes primeiros anos foram momentos de consolidação de poder a nível interno, combatendo e anulando rivais; de solidificar as bases ideológicas da reforma almóada e, de pequenas guerras e combates com o poder almorávida, no que hoje poderíamos designar como “guerra de guerrilha”, cuja finalidade consistia mais na pilhagem – principal fonte de retribuição para as tropas almoadas – do que na conquista de território.

Apenas na Primavera/Verão de 535H/1140-41dC, ‘Abd al-Mu’min se decide pelo início de uma grande expedição militar ao Norte, ainda assim evitando o confronto direto com as tropas almorávidas²⁷⁶, os almoadas seguem um caminho pelas montanhas, com a finalidade de atingir a região de Tremecén, região natal de ‘Abd al-Mu’min.

Esta expedição revela-se de algum modo fundamental para ‘Abd al-Mu’min, “*here he was able to recruit members of his own tribe Kūmīya and associated groups which, as well as providing reinforcements against Almoravids, probably strengthened his position with his own followers*”²⁷⁷. Ou seja, verificando a sua incapacidade de obter

²⁷⁵ Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, p. 201

²⁷⁶ Ver mapa 7, p. 114

²⁷⁷ Hugh Kennedy, *Op. Cit.*, p. 202

avanços significativos no combate ao poder almorávida e em face da contestação interna a que já aludimos, 'Abd al-Mu'min, com esta grande expedição “*de los siete años*”²⁷⁸, parece obter várias vantagens significativas.

Numa vasta região do Atlas, dominada por diversas tribos berberes - Maşmuda de Ġumāra e Zanāta (a que pretencia a sua própria tribo kūmīya), onde a autoridade almorávida era muito ténue; a adesão destas tribos ao projeto almóada revela-se fundamental para o seu plano de controlo das dissidências internas e de expansão territorial.

Por estes motivos, como refere Huici de Miranda, “*com la llegada de 'Abd al-Mu'min a su país natal, empieza el final de la balanza a inclinarse en su favor*”²⁷⁹, mesmo que o facto fundamental para o futuro avanço almóada, pareça estar fora da ação do futuro califa.

Na realidade a morte, em Janeiro de 1143, do emir almorávida 'Alī b. Yūsūf, abre um período de graves discórdias e disputas entre as duas principais tribos almorávidas, os Lamtūna e os Masūfa, acerca da sucessão ao trono. Situação que reverte em favor das aspirações almoadas de controlo de poder e de território.

Assim quando 'Abd al-Mu'min, em 539H/1144dC, decide partir de Tremecén, podemos dizer que não só toda a região do Maghreb central estava submetida ao novo poder almóada, bem como que a adesão de novas tribos e até a deserção de vários xeques almorávidas como Barrāz b. Muḥammad e Yaḥay b. Tākkugt²⁸⁰ vieram fortalecer política e militarmente as pretensões de 'Abd al-Mu'min.

Os almóadas podem, desta forma, começar uma nova campanha contra os almorávidas. Desta vez já não receando o combate em campo aberto, não receando a planície, não necessitando das altas montanhas do Atlas como escudo. “*In February 1145 (...) the Almohads begin the final campaign against the cities of the plains, Fes, Salé and Marrakech*”²⁸¹.

Em 1146, os almóadas iniciam o cerco a Marrakech. “*A pesar del hambre y de las defecciones ocurridas, Marrākuš siguió resistiendo por espácio de nueve meses y*

²⁷⁸ Huici de Miranda, *Historia Política del Imperio Almohade*, Tomo I, p. 121

²⁷⁹ Idem, *Ibidem*, p. 127

²⁸⁰ Cf. Huici de Miranda, *Op. Cit.*, 128

²⁸¹ Hugh Kennedy, *Op. Cit.*, p. 202

medio, más que por la elevada moral de sus defensores por la incapacidad de los sitiadores para assaltar la ciudad amurallada”²⁸². Na realidade parecia estar ainda bem viva entre os almóadas o desastre que tinha resultado da primeira iniciativa – a batalha de al-Buḥayra, pelo que a cautela era aconselhável.

A queda de Marrakech acontece finalmente em Março de 1147, altura em que ‘Abd al-Mu’min entra na cidade e instala as forças almóadas na sua nova capital. Todo o resto do ano de 541H (termina a 1 de Junho de 1147) é ocupado com “*la organización de los servicios, el recuento, distribución y venta del botín y de las cautivas, así como la reforma de las mesquitas y la implantación de los dogmas y ritos almohades (...) así como la recepción de las delegaciones del Andalus*”²⁸³.

Vencido o poder almorávida, conquistada a sua capital, ‘Abd al-Mu’min recebe delegações de outras regiões – incluindo do al-Andalus – que lhe veem prestar homenagem. A situação no Magreb, depois de dominada uma revolta na região de Sūs, era agora relativamente calma, de forma que ‘Abd al-Mu’min se vê tentado a uma primeira expedição ao al-Andalus. Aqui, os pequenos reinos Taifas são assolados por dois tipos de problemas: (i) disputas internas entre reinos rivais pela conquista de poder e de território, (ii) o avanço cristão, um pouco por toda a Península Ibérica.

Em 1147, no mesmo ano em que tem lugar a conquista de Marrakech, Afonso Henriques e um exército de cruzados tomam Lisboa e, Afonso VII – rei de Leão e Castela – conquista a cidade de Almeria.

Talvez acudindo a um pedido de Ibn Qasī²⁸⁴, senhor de Silves, que havia sido atacado pelo seu vizinho Sidrāy b. Wazīr, senhor de Beja e de Badajoz; ‘Abd al-Mu’min decide-se pelo envio de uma primeira expedição militar ao al-Andalus. “*Llegó este contingente almohade en el verano de 1147 – fin del 541 y principios del 542 -, y una vez ocupadas Tarifa y Algeciras, dirigióse al Algarbe, donde se le sometieron Abū-l-Gamr b. ‘Azzūn, en Jerez, y Yūsuf al-Bitrūyī –el de los Pedroches – en Niebla; reconquistó a*

²⁸² Huici de Miranda, *Op. Cit.*, p. 141

²⁸³ Idem, *Ibidem*, p. 145

²⁸⁴ Ibn Qasī foi um místico sufi – natural de Silves – que se tornou governador (no período das segundas taifas) de Silves e de Mértola, opositor declarado do poder almorávida. Morre em 1151dC.

Mértola para Ibn Qāsī, puso bajo la obediencia de éste a Silves; fue a Beja y Badajoz, cuyo señor Sidrāy b. Wazīr se le sometió, y regresó a Mértola para invernar”²⁸⁵

No entanto, este progresso militar acaba interrompido por problemas no Magreb. Na realidade, o norte de África assume sempre uma importancia primordial na estratégia político-militar de ‘Abd al-Mu’min. Ele sabe que é aqui e não no al-Andalus que se joga o futuro do poder almóada.

A revolta de tribos na região de Sūs, e também na região do Atlas ocidental, colocam toda a região do Magreb em perigo e aconselham, e impõem, este regresso ao Magreb. ‘Abd al-Mu’min, tem então de controlar as diversas rebeliões que pululam por todo o Magreb e que desafiam a sua autoridade, tarefa a que se dedica com sucesso, com a organização de diversos exércitos e com o apoio de Abū Ḥafṣ ‘Umar, membro do conselho dos Dez²⁸⁶.

‘Abd al-Mu’min, ordena uma reforma administrativa no sentido de corrigir abusos cometidos por governadores almóadas – proíbe todos os impostos ilegais, ordena que todas os delitos de pena capital sejam levados à sua consulta, proíbe a venda de vinho -; e ordena uma grande purga, no sentido de controlar definitivamente elementos hostis, junto das tribos berberes. *“Le Calife alors alla trouver les Almohades, les rassemble, leur fit un sermón el leur dit: «Celui qui a bu, lorsqu’il empêche autrui de boire à son tour du lait et de l’eau, que mérite-t-il? - Qu’on lui rende la pareille! répondirent-ils. – Vous avez raison» dit le Calife. Il entra alors chez lui et leur écrivit des listes en les exhortant et leur demandant de reconnaître le pouvoir almohade. Puis il distribua ces listes aux šaihs almohades et leur ordonna d’employer le sabre*”²⁸⁷.

O total das execuções, entre as diversas tribos berberes, terá ascendido a 32.730²⁸⁸, de tal forma o medo e o terror se instalaram entre as tribos *“que impuso la paz y el orden en un país en que no se daba la menor importancia al derramamiento de sangre*”²⁸⁹.

²⁸⁵ Huici de Miranda, *Op. Cit.*, p. 146

²⁸⁶ Cf. Huici de Miranda, *Op. Cit.*, pp. 156-158

²⁸⁷ Al-Bayḍaq, “Les Mémoires D’Al-Baiḍaq”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928 p. 181.

²⁸⁸ Al-Bayḍaq, “Les Mémoires D’Al-Baiḍaq”..., p. 185

²⁸⁹ Huci de Miranda, *Op. Cit.*, p. 156

Em Setembro de 1153, ‘Abd al-Mu’min, está de regresso a Marrakech e, em 1155, faz uma derradeira reorganização política do poder: nomeia o seu filho primogénito - Muḥammad – como príncipe herdeiro²⁹⁰, impantando o principio hereditário na sucessão e criando uma dinastía em torno da sua família direta; assegurou o governo das principais províncias – Bougie, Tlemcen, Fez, Sūs, Tadla, Sevilha, Algeciras e Málaga, Ceuta e Tânger - para os seus filhos²⁹¹ – *sayyids* -; estendeu o mesmo principio hereditário aos filhos dos membros dos Conselhos dos Dez e dos Cinquenta, que passaram gozar de posições honorárias na corte, ou no comando dos exércitos, ou como governadores de pequenas cidades, pasando, neste caso, a ser designados de *ḥāfiẓ*.

Desta forma criou toda uma nova elite fiel em torno do Califa e da sua família e, ao estender os mesmos benefícios hereditários aos filhos dos Dez e dos Cinquenta, parece ter eliminado qualquer pretensão de outros rivais, como era o caso dos irmãos de Ibn Tūmart - ‘Abd al-‘Azīz e ‘Isā –, que saindo clandestinamente de Fez, para onde tinham sido deportados, em reacção à nomeação de Muḥammad como príncipe herdeiro, chegam a Marrakech com a finalidade de se apoderarem do poder. Aqui são derrotados e executados²⁹².

Em 1156 reúne todas as tribos, na capital Marrakech. *“Al tenerlas reunidas (...) las ha clasificado definitivamente en tres categorías, para que todo o mundo sepa cuál es su posición y su mérito”*²⁹³. São assim divididas entre as de primeira categoria – aquelas que reconheceram o Mahdī e que tomaram parte na batalha de al-Buḥayra -, as de segunda categoria – aquelas que aderiram ao projecto almóada depois de al-Buḥayra e antes da tomada de Orán – e as de terceira categoria as que vão aderindo ao poder almóada após Orán. Procurando também aqui estabelecer uma hierarquia que evitasse as frequentes disputas e rivalidades.

Quando ‘Abd al-Mu’min julgou ter pacificado todo o império e eliminado toda a oposição *“se dio a construir y cultivar y organizar palacios, sin dejar nada de lo que necesita un reino, en cuanto a gobernación y dirección de los asuntos y administración*

²⁹⁰ Huci de Miranda, *Op. Cit.*, p. 169

²⁹¹ Ver a este propósito crónica de Al-Bayḍaq, “Année 548(1153-1154) Le Calife Distribue des Gouvernements à ses Fils”. Em: Al-Bayḍaq, “Les Mémoires D’Al-Baiḍaq”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, p. 191-194

²⁹² Cf. Huci de Miranda, *Op. Cit.*, p. 171-173

²⁹³ Huci de Miranda, *Op. Cit.*, p. 176

de justicia y amor de los súbditos, amedrentando a los que se debía amedrentar”.²⁹⁴

Podendo assim, avançar com novas expedições militares à Ifrīqiya e al-Andalus. O Império, na realidade, nunca se encontrou pacificado; entre avanços e recuos, os reinos cristãos – no al-Andalus -, os berberes e os árabes – no norte de África -, sempre se constituíram como ameaças e como forças que os almóadas, constantemente, tiveram de enfrentar.

²⁹⁴ ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākušī, *Kitab Al-Mu’yab FI Taljas Ajbar Al-Magrib*, p.180-181

8. Movimento Almóada, a ideologia e a atualidade

A dualidade entre tribo e Estado, entre berberes e árabes, entre rural e urbano, continuam ainda hoje a marcar a realidade política, económica e social do Magreb. A própria geografia favorece estas diferenças.

No caso de Marrocos atual, o qual temos vindo a estudar e analisar, podemos distinguir três regiões naturais: uma zona costeira de planícies e planaltos e de clima mediterrânico; uma zona de montanhas que compreende o Rif e o Atlas e uma última zona de oásis, de clima seco e de transição para áreas pré-saarianas e saarianas.

Estas diferenças geográficas e climáticas naturais moldam os homens que nelas habitam, condicionam o seu comportamento e vida em sociedade, regulam as suas atividades económicas, estabelecem diferentes tradições e práticas culturais. Ainda hoje são marcas que perduram.

A zona costeira de clima mediterrânico é uma zona privilegiada em termos económicos. É mais densamente povoada, é aqui que se situam os principais centros urbanos. É uma zona fortemente arabizada.

A zona de montanha é uma área de tradição berbere. Predomina a agricultura e o modo de vida sedentário, mas os recursos são escassos e a possibilidade de disputas violentas entre tribos, sempre foram elevadas.

A zona de oásis, de paisagens pré-saarianas e de deserto são áreas de difícil controlo pelo poder político central. São território nómada, são áreas de caravanas e de aventureiros, com os seus códigos particulares.

Assim, “*differences of condition among people are the result of the different ways in which they make their living*”²⁹⁵. Estas diferenças naturais dão origem a diferentes línguas e dialetos; a modos diferentes de viver o religioso e a relação do Homem com Deus; a formas de pensar distintas; inclusive, a práticas alimentares diferentes, a uma música diferente, a uma arte diferente - porque são distintos os materiais que a natureza coloca ao dispor do Homem e que este pode utilizar -; a diferenças de condição económica e social entre os Homens; a disputas; a guerras.

Nestas condições, a dimensão sociológica e antropológica continua a prevalecer sobre a dimensão ideológica. Isto é, a ideologia é o resultado desta ordem de fatores sociológicos e antropológicos fundadores. É neles que temos de procurar as raízes e os fundamentos consubstanciados em todas as ideologias e comportamentos.

É neste meio tribal da zona do Atlas e do Rif, que Ibn Tūmart e os almóadas usam “*a combination of religious ideology, tribal co-option and militar forces to organize the tribes*”²⁹⁶.

A questão tribal surge como central em todo o processo. A união entre tribos, a eliminação de fatores de rivalidades e de disputas, foram centrais para o movimento almóada. Ibn Tūmart e os almóadas fizeram-no com a tentativa de criação de uma grande confederação tribal – super tribo -, usaram as mesmas instituições tribais para criar uma realidade política maior, “*une fédération plus étroite à partir d’un consensus (unanimité), une union de le lignages institutionnalisant des pouvoirs*”.²⁹⁷ Na qual “*the Almohad idea of tawhīd was simply a wider circle of confederation and loyalty*”²⁹⁸, forma de criar um sentimento de pertença, um sentido de grupo que dê unidade a uma nova realidade política.

Assim, “*when group feeling is destroyed, the tribe is no longer able to protect itself, let alone press any claims. It will be swallowed up by other nations*”²⁹⁹. Neste sentido, profecia religiosa, autoridade e carisma são também fatores necessários para

²⁹⁵ Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, p. 91

²⁹⁶ Allen J. Fromherz, *Op. Cit.*, p. 117

²⁹⁷ Paul Pascon, “Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine”, *Sociologies* [En ligne], Découvertes/Redécouvertes, Paul Pascon, mis en ligne le 20 février 2013, consulte le 30 avril 2013. URL: <http://sociologies.revues.org/4326> : 16

²⁹⁸ Allen, J. Fromherz, *Op. Cit.*, p. 192

²⁹⁹ Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, p. 109

garantir estes resultados. Para garantir a unidade entre tribos, para garantir a manutenção de um sentimento de pertença a um determinado grupo.

Como refere Ernest Gellner “*the tribe is both an alternative to the state and also its image, its limitation and the seed of a new state*”³⁰⁰. Os almóadas e o Mahdī Ibn Tūmart usam esta filiação tribal para criar uma nova comunidade, uma grande entidade super tribal. Exigem lealdade e obediência ilimitadas aos seus seguidores. As alianças que se formam são baseadas na força e no poder que o chefe, ou o líder carismático, pode impor internamente no seio da tribo ao qual pertence, mas também externamente com a capacidade de atrair novas solidariedades e novas adesões ao seu projeto de poder. Este poder só se mantém enquanto existir liderança e a miragem da conquista.

A ideia de pertença a uma determinada tribo implica: “*engagement politique et/ou militaire, gestion territoriale, solidarités économiques et sociales*”³⁰¹. A pertença a uma determinada tribo também se faz em oposição aos que dela não fazem parte. Nessa medida a ideia de pertença é algo – é um conceito - que pode estar em permanente construção. Aqui a tribo é uma realidade artificial: as lealdades são construídas em função do carisma do líder, as genealogias são manipuladas e “fabricadas” de forma a criar esse novo sentimento de unidade e pertença – a criar novas solidariedades, novos laços de sangue em grande medida artificiais. Também um meio de alcançar uma ascensão social que, muitas vezes, os padrões sociais estáticos da tribo, tradicionalmente, não permitem.

O território constrói-se através da conquista, o poder mantém-se através da criação de novos laços de dependência, em larga medida artificiais. “*Rival confederations and tribes were faced by a common enemy and were led by a charismatic leader (...). Ibn Tūmart used his influence over the tribes to create an even larger segmentar circle of loyalty (...) the circle of tawhīd (...) the ultimate aliance and the ultimate tribe – the brotherhood of humanity under God*”.³⁰² Neste sentido, não são os laços de sangue mas, sim, a adesão a uma determinada proposta religiosa e política a força principal de unidade dos membros da “nova” tribo.

³⁰⁰ Allen J. Fromherz, *Op. Cit.*, p. 189 *apud* Ernest Gellner, *Muslim society*, p. 38

³⁰¹ Pierre Bonte et Yazid Ben Hounet, “Introduction”, *Études rurales*, juillet-décembre 2009, 184 :13-32, p. 15

³⁰² Allen J. Fromherz, *Op. Cit.*, p. 94

Neste contexto tribal, de sociedades segmentárias, todos os segmentos que constituem a tribo são estruturalmente iguais: os princípios de reprodução social não variam significativamente de um segmento para outro; os seus membros seguem basicamente as mesmas tarefas; o grau de divisão do trabalho, ou de especialização, é baixo; os modos de integração social adotados são, basicamente, os mesmos.

É a partilha de valores, de normas, de tradições e de uma cultura comum, que garante a integração e a coesão social entre os seus membros. Neste sentido a coação é também uma forma de garantir a coesão. A propaganda religiosa e política assume igualmente o seu papel e é, neste caso, que a ideologia almóada – criada por Ibn Tūmart e desenvolvida por ‘Abd al-Mu’min – assume importância e preponderância. “*Ibn Tūmart and the almohads not only adopted Berber tribal traditions, but they also refined them. They took these tribal forms to another level, the level of the divine ideology*”.³⁰³

A questão tribal ainda hoje continua no centro do debate político e social, as solidariedades e as disputas tribais continuam sendo usadas para atingir objetivos políticos mais vastos, as dicotomias entre urbano e rural, entre litoral e interior, entre elites arabizadas (marroquinas ou outras) e comunidades rurais berberes³⁰⁴, continuam a fazer parte do debate político contemporâneo, não só em Marrocos mas em todo o Magreb.

Ibn Khaldun³⁰⁵ estabelece por diversas vezes a distinção e interação entre o urbano e os grupos rurais nómadas e seminómadas, entre a zona do governo – *bilād al-makhzan* – e a zona fora do controle político central – *bilād al-sība*.

Neste sentido, “*the land of government was rigidly equated with the plains and coasts, urban centres of Arabization and Islamization. The land of dissidence was associated with the mountains and deserts, the countryside, Berber language, and superficial syncretic Islam*”³⁰⁶, a mesma dualidade a que fizemos referência no início do capítulo.

³⁰³Idem, *Ibidem*, p. 98

³⁰⁴ Jonathan Wyrzten, “Colonial State-Building and The Negotiation of Arab and Berber Identity in Protectorate Morocco”, *Journal Middle East Studies*, 43 (2011), pp. 227-249

³⁰⁵ Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*

³⁰⁶ Jonathan Wyrzten, “Colonial State-Building...” p. 230

No século XX, em Marrocos, durante o período colonial, o poder ocupante francês procurou de forma hábil tirar partido de tais diferenças e dissidências. Valorizando os elementos berberes, pretendeu exponenciar diferenças e rivalidades de forma a tornar impossível a unidade política nacional. Entendia ser essa a forma de melhor garantir o prosseguimento da ocupação colonial.

Em contraposição, “*the nationalists imagined an Arab and Muslim Moroccan national community unified by a history of allegiance to the Alauite throne*”³⁰⁷. As marcas culturais e linguísticas berberes são formalmente, e de forma explícita rejeitadas, em nome dessa ideia de unidade nacional, quer na luta pela independência quer nos momentos posteriores de afirmação nacional e de construção de modelo de Estado moderno. A ideia de unidade e de identidade nacional passam pela necessidade de criar, e manter, uma sociedade coesa e homogénea.

Depois de passado o período colonial, com os movimentos de descolonização e a formação de novos Estados independentes, ideias como o pan-islamismo e, sobretudo, o pan-arabismo, influenciam os poderes políticos dos novos países surgidos no mundo árabe. O pan-arabismo, em particular, surge como movimento político tendente a criar uma união entre os países de língua e cultura árabe, baseado em preceitos nacionalistas, estatizantes e seculares. A arabização, muitas vezes forçada, é vista como fator de unidade mas também como condição de modernidade. É neste contexto que surge a Liga Árabe, no Cairo em 1945, procurando dar expressão - e unidade -, às ligações históricas e religiosas entre os diferentes países árabes.

As últimas décadas do século XX e o início do século XXI criam um novo paradigma - permitido por uma nova era de globalização – baseado em valores democráticos, no multiculturalismo, no respeito pelos direitos humanos – sem distinção de raça, sexo, língua ou religião. Neste novo paradigma a comunidade nacional constrói-se com a participação de todos os indivíduos/cidadãos, integrando e não excluindo.

À ideia do pan-arabismo, parece suceder um *neo* pan-islamismo³⁰⁸, como movimento político que dê corpo a uma unidade baseada na partilha dos mesmos valores sociais e religiosos. Já não são os valores seculares e estatizantes que se

³⁰⁷ Idem, *Ibidem*, p. 232

³⁰⁸ Cf. Maria João Tomás, *Da Primavera ao Inverno Árabe*, p. 17

apresentam como as novas matrizes ou o novo paradigma mas, sim, uma realidade supranacional – transversal aos diferentes Estados – na qual a partilha dos mesmos valores e tradições religiosas surgem como o *leitmotiv* primordial. A rejeição de uma ideia de um Islão secular e moderado é rejeitada, bem como qualquer tipo de influência ocidental.

É neste sentido que a cultura e a língua berberes são hoje valorizadas - em Marrocos -, como mais um fator de diversidade e de contemporaneidade. A figura do Mahdī Ibn Tūmart assume uma nova centralidade no discurso nacional marroquino, nomeadamente enquanto é apresentado como elemento de unidade nacional, de resistência e de conquista mas, também, como forma de representar uma diferenciação local em função destes novos paradigmas globais e supranacionais.

Conclusão

Depois de realizada esta análise sobre Ibn Tūmart, sobre os aspetos doutrinários fundadores do movimento almóada e sobre os seus principais pontos e controvérsias, algumas conclusões se nos impõem.

Em termos gerais, há que considerar que a construção ideológica realizada por Ibn Tūmart, e pelos almóadas, surge como bastante original e sofisticada. Porque não dizê-lo, demasiado perfeita para que possa ser interpretada de *per si*, sem ter em conta diferentes etapas, diferentes momentos, diferentes interesses.

Como refere Maribel Fierro, “*no hay un «almohadismo» sino un proceso con varias etapas que hay que saber distinguir y precisar para entender aparentes contradicciones y sin sentidos*”.³⁰⁹

Decerto, que o novo interesse que este assunto tem merecido por parte de diferentes Autores, bem como as novas “pistas” que a arqueologia - ou até a antropologia - têm aberto, se irão traduzir em novos avanços e em novas conclusões por parte da historiografia, que proporcionarão uma nova luz e um novo entendimento sobre a maioria das questões que aqui temos abordado.

Na nossa opinião, duas questões prévias devem sempre ser tidas em conta, em qualquer análise, sobre Ibn Tūmart e sobre o movimento almóada.

Em primeiro lugar, como temos sempre feito referência, a questão das fontes. Quando estudamos a vida de Ibn Tūmart ou os momentos fundadores deste movimento almóada, apenas uma fonte temos disponível: as crónicas de al-Bayḍāq. Todos os outros

³⁰⁹ Opinião expressa por Maribel Fierro, em email particular trocado com o autor desta dissertação (30/01/2013).

cronistas, autores, estudiosos, não foram contemporâneos dos acontecimentos que relatam. Portanto, nessa medida, quando se referem a estes primeiros momentos é sempre a al-Bayḍaq que têm de recorrer.

Por outro lado, o próprio al-Bayḍaq, como sabemos escreve bastante tarde. Não no momento em que os factos se desenrolam mas, bastantes anos depois, já durante o califado de ‘Abd al-Mū’min e, neste sentido, é claro que o fará – primordialmente – para responder às necessidades de legitimação do califa. É neste sentido que poderemos inserir o episódio, amplamente referido pela historiografia, do primeiro encontro – quase milagroso – entre Ibn Tūmart e ‘Abd al-Mū’min.

Em segundo lugar, outra questão deve ser ponderada: a influência fatímida. É, do nosso ponto de vista, impossível não considerar esta influência, até em função da cronologia. Sabemos que o califado fatímida teve o seu início em 909 dC, no Magreb. Os primeiros quatro califas instalaram a sua corte em al-Mahdiyyah – na atual Tunísia. Só em 969 dC conquistam o Cairo, transferindo então a corte para o Egipto.

Em todo o caso, apenas em 1048 dC são definitivamente expulsos do Norte de África e, em 1171 dC Saladino, derruba o último califa fatímida – al-‘Āḍid. Tendo em conta que Ibn Tūmart terá nascido na zona do Anti-Atlas (Magreb) cerca de 1080 dC e terá falecido em 1130 dC, e que o califado almóada se estabelece em 1145 dC, tendo terminando em 1269 dC, existem aqui muitos pontos de contacto a explorar.

Teremos, desta forma, em face da cronologia, bases para interpretar alguns dos paralelos que encontramos entre fatímidas e almóadas, como mais que simples coincidências.

Assim, será de considerar que, por exemplo a emergência - por todo o Magreb – nos séculos XI e XII de diversos Mahdīs, esteja diretamente relacionada com essas influências fatímidas. Neste caso o próprio Mahdī Ibn Tūmart, não poderá, de qualquer forma, ser estranho em relação a estas mesmas influências.

Ganha relevância a hipótese levantada por Maribel Fierro de que a estadia de Ibn Tūmart em Alexandria estaria relacionada com o recrutamento, realizado pelo califa fatímida al-Mustanşir, de tropas provenientes do Magreb e da tribo Maşmūda³¹⁰.

³¹⁰ Cf. Maribel Fierro, *The Almohads and the Fatimids...*

Relacionando todos os fatores que temos vindo a apresentar, são várias as hipóteses e conclusões que gostaríamos de deixar.

Ibn Tūmart, humilde berbere do Anti-Atlas, terá viajado para Alexandria, como muitos outros Maṣmūda, recrutado e ao serviço dos califas fatímidas. Aqui terá adquirido a experiência militar e os conhecimentos políticos e teológicos de que irá fazer prova quando regressa à sua região natal.

O declínio e a corrupção de costumes que encontra, são terreno fértil para dar início ao seu projeto político. Tal como outros Maḥdīs, no século XI e XII, encontra nos modelos fatímidas – amplamente difundidos em todo o Magreb pelos missionários e propagandistas fatímidas – a inspiração para a sua atuação. Neste sentido, pelo menos no seu começo, o modelo parece-nos claramente de inspiração shīʿita.

Em relação a outros Maḥdīs, o seu comportamento ganha consistência porque soube interpretar o anseio de grande parte das tribos berberes, excluídas dos processos políticos e económicos e, ainda, em muitos casos em fase de pré-islamização. *“The Maḥdī (...) used two methods to achieve the unity of which he dreamt: he kept the traditional structure, without nothing could be done, but he was able to institute a strict hierarchy, between the various strata in that society because of his infalible authority as Maḥdī”*³¹¹.

Neste sentido a sua auto proclamação como Maḥdī, parece-nos muito mais relacionada com o contexto norte africano, do que com o contexto político encontrado, posteriormente, pelos califas almóadas no al-Andalus.

Agora a viagem de Ibn Tūmart ao Oriente e o seu regresso ao Magreb, tão detalhadamente relatados por al-Bayḍāq e amplamente analisados por diversos Autores, na nossa opinião, simplesmente nunca existiram. É claramente uma construção posterior aos acontecimentos realizada por al-Bayḍāq, com duas finalidades: (i) legitimar o poder do primeiro califa ʿAbd al-Mūʿmin e (ii) justificar as conquistas e a expansão territorial do império almóada. Daí um périplo que tem o seu início no al-Andalus, uma estadia no Oriente, o encontro com al-Gazālī, o regresso por diversas etapas, ao Anti-Atlas, feito por toda a região do Magreb.

³¹¹ Roger Le Tourneau, *The Almohad Movement*, p. 30

Após a conquista do al-Andalus - e em face de uma realidade mais urbana, mais sofisticada -, houve realmente a necessidade de apresentar Ibn Tūmart e os almóadas, através de formas mais elaboradas. É aqui que começa uma outra etapa. É aqui que se criam os modelos doutrinários, políticos e religiosos, que vão perdurar mas que, possivelmente – em muitos casos – nunca terão passado de sofisticadas construções ideológicas. É exemplo, do nosso ponto de vista, a organização política apresentada, que na forma detalhada, racional e minuciosa proposta, nunca terá existido.

Sendo para nós certa a existência de Ibn Tūmart, e parecendo lógica a sua proclamação como Mahdī; também nos parece que o que a historiografia e os diversos Autores têm vindo a analisar é a construção que, posteriormente, ‘Abd al-Mū’min procura fazer do movimento almóada e da vida de Ibn Tūmart.

O que marca estes primeiros momentos é esta tentativa de construção de uma imagem em função de determinados interesses políticos, para os quais a capacidade de Ibn Tūmart de manter uma estrutura tradicional, integrando-a numa hierarquia mais rígida, muito terão contribuído para o sucesso encontrado; do qual ‘Abd al-Mū’min soube tomar partido, para solidificar o seu projeto pessoal de poder político.

Em todo o caso, devemos sempre referir que as fontes, ao serem escassas, ao serem posteriores, ao não serem imparciais; conduzem sempre a uma dificuldade em estabelecer uma análise rigorosa e científica.

O meio e os interesses são sempre fatores a partir dos quais se definem objetivos e projetos políticos. É por isso que Ibn Tūmart põe em prática um determinado projeto que é depois alterado por ‘Abd al-Mū’min, em função daquilo que passam a ser os seus interesses, e em função daquilo que passa a ser o meio no qual o próprio está envolvido. Da mesma forma que, também, os califas seguintes vão alterando essas mesmas bases políticas, sociais e até religiosas dos primeiros momentos.

De igual modo, nos nossos dias, a figura de Ibn Tūmart e do movimento almóada, são utilizadas em função de novos interesses e de outras ambições.

Assim, a comunidade berbere encontra no bem-sucedido exemplo de Ibn Tūmart, e do movimento berbere, motivos de exaltação e de glorificação de toda uma sociedade e de toda uma cultura.

Os nacionalistas encontram no exemplo do império almóada, motivos de encorajamento e de justificação de sonhos e ambições, que acreditam, naturais.

Os islamitas encontram no exemplo e na dedicação de Ibn Tūmart, e dos almóadas - às causas de Deus -, um motivo de inspiração.

Só os shī'itas parecem ainda não ter descoberto, devidamente, o filão que o modelo de Ibn Tūmart e dos almóadas, no norte de África e na península Ibérica, por certo representariam.

Em todo o caso, e mesmo considerando as etapas posteriores a Ibn Tūmart e aos primeiros momentos do movimento almóada, as marcas que parecem perdurar são a de um momento de corte com tradições e hábitos anteriores, feitos em nome de novos modelos religiosos e políticos; nos quais a diversidade religiosa e os direitos das minorias (como diríamos hoje) não eram, de todo, respeitados nem considerados. Um projeto político fortemente centralista e totalitário.

ANEXOS

TABELA DINÁSTICA

Ibn Tūmart	1121-1130
‘Abd al-Mu’min	1133-1163
Abū Ya‘qūb Yūsuf I	1163-1184
Abū Ya‘qūb Yūsuf al-Manşūr	1184-1199
Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Nāşir	1199-1213
Yūsuf II al-Mustanşir	1213-1224
‘Abd al-Wāḥid al-Makhlū	1224
Abū Muḥammad al-‘Ādil	1224-1227
Yahyā al-Mu’taşim	1227-1229
Abū’l-‘Allāh Idrīs I al-Ma’mīn	1229-1232
Abū Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid ar-Raşhīd	1232-1242
Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Sa’īd	1242-1248
Abū Ḥafş ‘Umar al-Murtaḍā	1248-1266
Abū Dabbūs Idrīs II ‘al-Wathīq	1266-1269

QUADRO CRONOLÓGICO

1/622	HÉGIRA, ANO I DA ERA MUÇULMANA. PRIMEIRA COMUNIDADE MUÇULMANA EM MEDINA
10/632	MORTE DE PROFETA MUḤAMMAD. CALIFADO DE ABŪ BAKR
12/634	MORTE DE ABŪ BAKR. CALIFADO DE 'UMAR
14/635	CONQUISTA DE DAMASCO
23/644	MORTE DE 'UMAR. CALIFADO DE 'UTHMĀN
35/656	MORTE DE 'UTHMĀN. CALIFADO DE ALĪ
40/661	MORTE DE ALĪ. CALIFADO OMÍADA DE DAMASCO
61/680	BATALHA DE KARBALĀ'. MORRE ḤUSAYN, FILHO DE ALĪ. INICIO DE MOVIMENTO SHĪ'ITA
130/747	MECA TOMADA PELOS KHĀRIJITAS
132/750	1º CALIFA 'ABBĀSSIDA
140/757	MOVIMENTOS KHĀRIJITAS NA TRIPOLITÂNIA (REGIÃO OCIDENTAL NA ATUAL LÍBIA)
145/762	FUNDAÇÃO DE BAGHDAD
169/785	INICIO DE TRABALHOS DA MESQUITA DE CÓRDOVA
172/789	DINASTIA IDRISÍDA EM MARROCOS. FUNDAÇÃO DE FEZ
297/910	FĀTIMÍDAS NO NORTE DE ÁFRICA
324/936	FUNDAÇÃO DE MADĪNAT AZ-ZAHRĀ EM CÓRDOVA
332/943	MOVIMENTO KHĀRIJITA DE ABŪ YAZĪD NO NORTE DE ÁFRICA
359/970	FĀTIMÍDAS ESTABELECEM A SUA CAPITAL NO CAIRO. ZĪRIDS GOVERNAM A IFRĪQIYA EM NOME DE FĀTIMÍDAS
383/993	NASCE IBN ḤAZM: APOLOGISTA DA INTERPRETAÇÃO LITERAL DE ALCORÃO E DA SUNNA
400/1009	DESTRUIÇÃO DA IGREJA DO SANTO SEPULCRO EM JERUSALÉM DURANTE O REINADO DO CALIFA FĀTIMÍDA, AL-HAKIN
406-7/1015-17	MASSACRE DE SHĪ'ITAS EM TUNES E QAYRAWĀN
422/1031	FIM DE CALIFADO OMÍADA EM CÓRDOVA. PRIMEIRAS TAIFAS
426-40/1035-48	INICIO DE MOVIMENTO ALMORÁVIDA
440/1048-49	ZĪRIDS RECONHECEM CALIFADO 'ABBĀSSIDA DE BAGHDAD E RENUNCIAM A ALIANÇA COM FĀTIMÍDAS
442/1050	BANŪ HILĀL (TRIBO ÁRABE) NO NORTE DE ÁFRICA
447/1055	TURCOS SELDJÚCIDAS EM BAGHDAD
455/1063	REINO PRO FĀTIMÍDA É INSTALADO EM MECA
456/1064	MORTE DE IBN ḤAZM, JURISTA E TEÓLOGO ZĀHIRĪ NO AL-ANDALUS
463/1070	FUNDAÇÃO DE MARRAKECH PELOS ALMORÁVIDAS
478/1085	CRISTÃOS CONQUISTAM TOLEDO
487/1094	MORTE DE CALIFA FĀTIMÍDA AL-MUSTANŠIR. DESAGREGAÇÃO DE CALIFADO FĀTIMÍDA
492/1099	CRUZADOS CONQUISTAM JERUSALÉM
503/1109	DESTRUIÇÃO, EM CÓRDOVA, DE LIVROS DE AL-GHAZĀLĪ

505/1111	MORTE DE AL- GHAZĀLĪ
511/ 1119	IBN TŪMART, FUNDADOR DE MOVIMENTO ALMÓADA, CHEGA A BOUGIE
512/1121	IBN TŪMART É PROCLAMADO MAHDĪ
517/1123	FĀTIMÍDAS INVADEM A PALESTINA E SÃO DERROTADOS POR CRUZADOS NA BATALHA DE YABNA
518/1124	IBN TŪMART E OS ALMÓADAS REFUGIAM-SE EM TINMAL
524/1130	ATAQUE ALMÓADA A MARRAKECH (BATALHA DE BUḤAYRA). MORTE DE IBN TŪMART
527/1133	'ABD AL-MU' MIN PROCLAMADO SUCESSOR DE IBN TŪMART
535/1140	ALMÓADAS COMPLETAM A CONQUISTA DA REGIÃO DO SŪS (EM MARROCOS). REVOLTA NO AL-ANDALUS CONTRA ALMORÁVIDAS
539/1144	SUFI IBN QASĪ GOVERNA NO ALGARVE
540/1146	ALMÓADAS CONQUISTAM FEZ
541/1147	ALMÓADAS CONQUISTAM MARRAKECH (CAPITAL DO IMPÉRIO ALMORÁVIDA). LISBOA CONQUISTADA POR CRUZADOS. TROPAS ALMOADAS CRUZAM O ESTREITO DE GIBRALTAR E CONQUISTAM ALGARVE E SEVILHA
544/1149	I`TIRAF (GRANDE PURGA) ALMÓADA
546/1151	GOVERNADORES DO AL-ANDALUS CRUZAM O ESTREITO PARA VIREM PRESTAR OBEDIÊNCIA A CALIFA ALMÓADA 'ABD AL-MU' MIN
547/1152	ARGEL, BOUGIE E CONSTANTINE CONQUISTADAS PELOS ALMÓADAS
552/1157	ALMERÍA CONQUISTADA PELOS ALMÓADAS
554-5/1159-60	ALMÓADAS CONQUISTAM TODA A IFRĪQIYA, INCLUINDO AL-MAHDIYYA, SFAX E TRÍPOLI
563/1168	ABŪ YA`QŪB YŪSUF (FILHO DE 'ABD AL-MU' MIN) TOMA O TÍTULO CALIFAL
567/1171	SALADINO, FUNDADOR DA DINASTIA CURDA DOA AYYŪBIDAS, DECRETA A ABOLIÇÃO DO CALIFADO FĀTIMÍDA DO EGÍPTO
569/1174	GIRALDO SEM PAVOR DESERTA PARA O EXÉRCITO ALMÓADA, SERVINDO NO MAGHREB, ONDE ACABA POR FALECER
573/1178	RAIDS REALIZADOS POR REI DE PORTUGAL EM TERRITÓRIO ALMÓADA – ÁREAS DE BEJA E DE SEVILHA
578/1182	RAIDS DE REI DE CASTELA EM CÓRDOVA E ALGECIRAS (TERRITÓRIO ALMÓADA)
583/1187	SALADINO CONQUISTA JERUSALÉM AOS CRUZADOS
586/1190	SALADINO PEDE AJUDA MILITAR DE FROTA NAVAL ALMÓADA
589/1193	MORTE DE SALADINO
591/1195	ALMOADAS DERROTAM AFONSO VIII DE CASTELA, NA BATALHA DE ALARCOS
595/1195	MORTE DE FILÓSOFO AVERROES
599/1203	ALMÓADAS CONQUISTAM ILHAS BALEARES
609/1212	CALIFA ALMÓADA AL-NĀṢIR DERROTADO NA BATALHA DE NAVAS DE TOLOSA
625/1228	IBN HŪD AL-JUDHĀNĪ REBELA-SE NO AL-ANDALUS CONTRA ALMOADAS. JAIME I DE ARAGÃO INICIA CONQUISTA DAS ILHAS BALEARES
627/1229	INICIO DE DINASTIA ḤAFṢIDA NA IFRĪQIYA
627/1230	ALMÓADAS RENUNCIAM AO CREDO DE IBN TŪMART
633/1236	CRISTÃOS CONQUISTAM CÓRDOVA. FUNDAÇÃO DE REINO 'ABD AB-WĀDID DE TREMECÉN
643/1246	TRATADO DE JAÉN: SULTÃO NAṢRID ACEITA TORNAR-SE VASSALO DE REI DE CASTELA E LEÃO
645/1248	CALIFA ALMÓADA AL-SA`ĪD TENTA RETOMAR CONTROLO DE MAGHREB-IFRĪQIYA MAS É DERROTADO POR 'ABD AL-WĀDID (TREMECÉN)
646/1248	CONQUISTA DE SEVILHA E JAÉN POR FERNANDO II DE CASTELA
648/1251	INICIO DE SULTANATO MAMLŪK NO EGÍPTO
650/1253	ḤAFṢIDAS PROCLAMAM-SE AMĪR AL-MU' MINĪN, COM O TÍTULO CALIFAL DE AL-MUSTANṢIR

660/1262	MARRAKECH É ATACADA POR MERÍNIDAS
663/1264	REVOLTA MUDÉJAR NA PENÍNSULA IBÉRICA
668/1269	MERÍNIDAS CONQUISTAM MARRAKECH. FIM DE CALIFADO ALMÓADA
674/1275	MASSACRE DE JUDEUS. SHAYKHS ALMOADAS QUE RESISTIRAM EM TINMAL SÃO DECAPITADOS
818/1415	CONQUISTA DE CEUTA POR PORTUGUESES
897/1492	CRISTÃOS CONQUISTAM REINO DE GRANADA
903/1497	CASTELHANOS CONQUISTAM MELILLA
986/1579	DERROTA PORTUGUESA EM WĀDĪ AL-MAKHĀZIN E MORTE DE REI PORTUGUÊS D. SEBASTIÃO.
1017-23/1609-14	EXPULSÃO DE MOURISCOS DE ESPANHA
1182/1769	SULTÃO 'ALAWĪDA SĪDĪ MUḤAMMAD CONQUISTA MAZAGÃO APÓS MAIS DE 250 ANOS DE CONTROLO PORTUGUÊS

**TABELA DE EQUIVALÊNCIA DE TRANSCRIÇÃO DE
ALFABETO-ALIFATO ÁRABE**

Letra	Nome	Transliteração
ا	âlif	Ā
ب	Bâ	B
ت	Tâ	T
ث	Thâ	ṯ
ج	Jîm	j – y
ح	h.â	ḥ
خ	khaa	ḫ
د	Dâl	D
ذ	thâl	ḏ
ر	r'aa	R
ز	Zai	Z
س	si'n	S
ش	shîn	š
ص	s'aad	ṣ
ض	d'aad	ḍ
ط	t'â	ṭ
ظ	D'â	ẓ
ع	'ayn	ʿ
غ	ghaîn	Ġ
ف	Faa	F
ق	Qâf	Q
ك	Kâf	K
ل	Lâm	L
م	mîm	m

ن	nuun	n	
ه	Hâ	h	
و	Waw	ū - w	
ي	Yâ	ī - y	
ء	(hamza) *	'	

*O hamza ocorre normalmente como um pequeno acento sobre ا, و, ou ي. Há ainda duas variantes, cada uma usada em contextos espaciais, só em posição medial ou final: آ, إ.

Variantes mais comuns:

ي âlif maqsura; variante de sufixo de ا; tem o valor de ي noutras situações = à

لا ligação entre ل e ا

ة tā' marbuta; normalmente terminação feminina /at/, mas o /t/ é omitido, exceto em casos especiais; muda para ت quando sufixos são adicionados = a; at

ّ xadda; marca a geminação de uma consoante; kasra (= i) faz a transição entre shadda e a consoante geminada, quando presente; não é usada de forma consistente nos textos modernos;

Artigo *al* ou *-l-*; mesmo diante de letras solares.

No alfabeto árabe, há dois tipos de vogais: vogais longas e vogais breves. As **vogais longas** são as três vogais do alfabeto, identificados na transliteração com um traço sobreposto nas letras. As vogais são: ا ('ālif) = ā, و (ūāū) = ū e ي (īā') = ī. As **vogais breves** são sinais colocados sobre ou sob as letras. Os sinais são: َ (fatha) = a ُ (Damma) = u e ِ (kasra) = i.

Fontes:

CORREIA, Fernando Branco, *Elvas na Idade Média*, Lisboa, Colibri – CIDEHUS, 2013

JUBRAN, Safa A. A. C., *Para uma romanização padronizada de termos árabes em textos de língua portuguesa*, vol. 1, S. Paulo, Tiraz (USP), 2004, p. 17-30

MAPAS

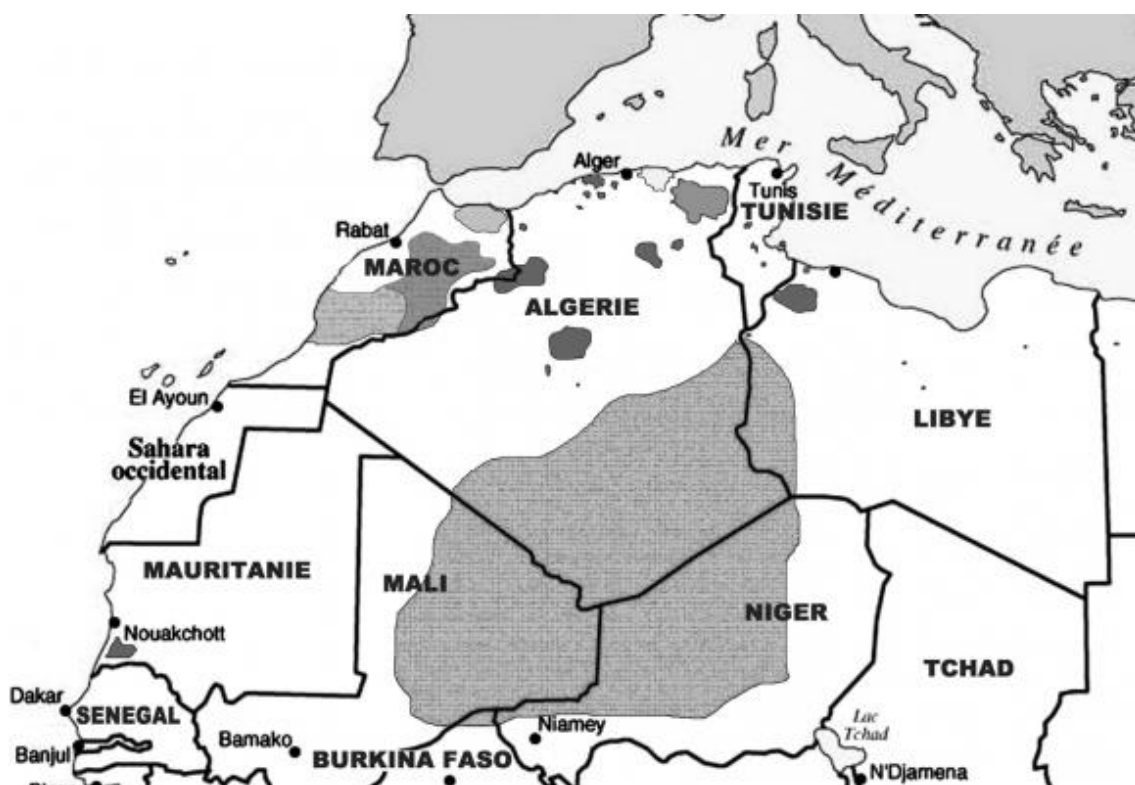
MAPA 1: Magreb, mapa político atual



"Atlas Mountains". Map. *Encyclopædia Britannica Online*. Web. 23 Feb. 2014.
<http://www.britannica.com/EBchecked/media/199/The-Atlas-Mountains>

Representação política atual – séc. XXI – que corresponde a zona de implantação de movimento almoada no séc. XII: Marrocos, Argélia, Tunísia; partes da Líbia, de Espanha e de Portugal.

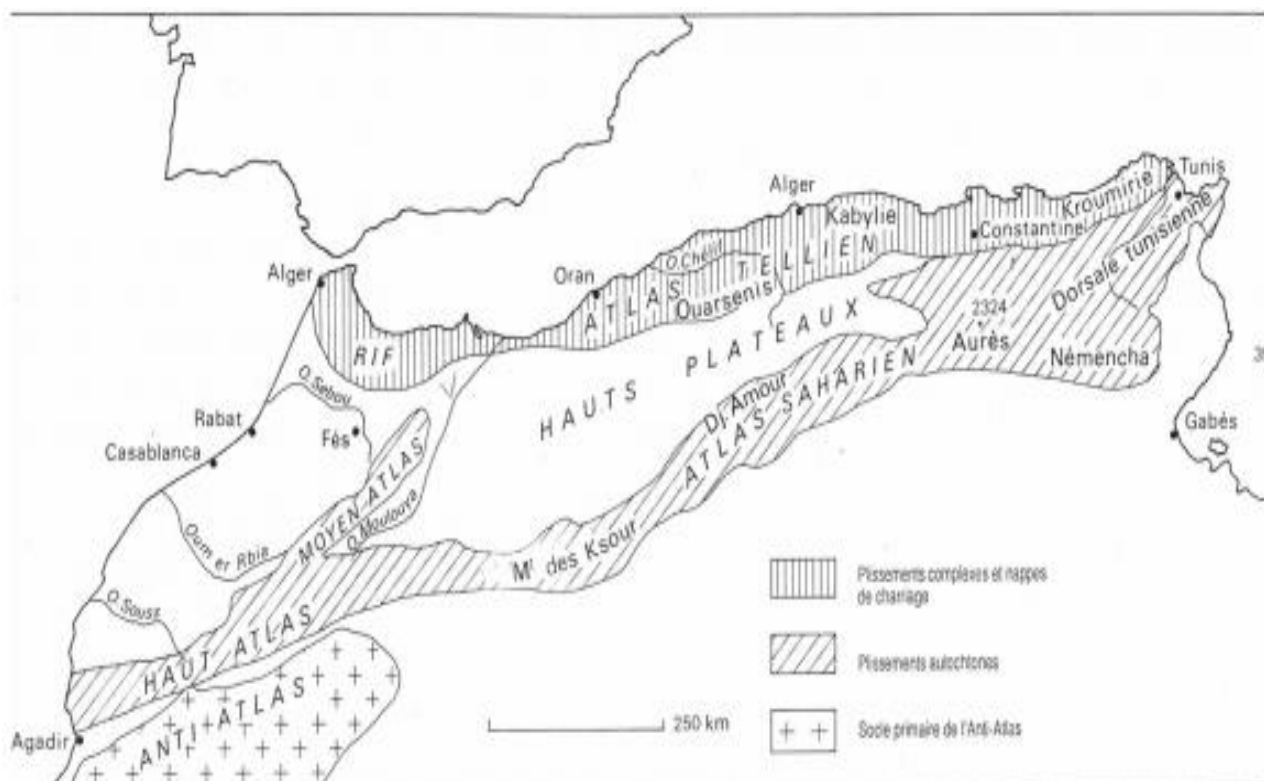
MAPA 2: distribuição de principais tribos berberes pelo Magreb



Les régions berbérophones (carte CRB-INALCO): <http://encyclopedieberbere.revues.org/docannexe/image/314/img-1.jpg>

Zona de implantação de principais núcleos populacionais berberes. De notar área a sul de Rabat, Marrocos, de onde eram originárias as principais tribos almoadas, reunidas numa confederação tribal mais ampla: os *Maşmuda*.

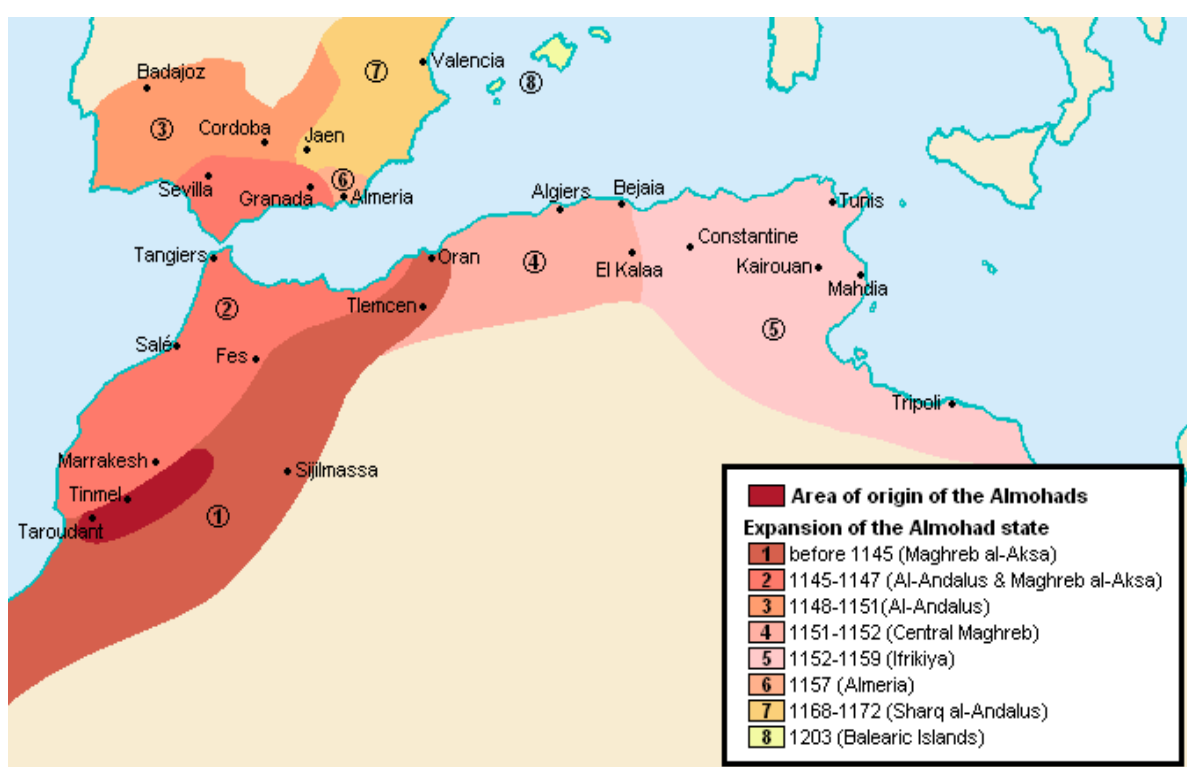
Mapa 3: principais conjuntos morfoestruturais presentes no Magreb



<http://encyclopedieberbere.revues.org/docannexe/image/1213/img-4.png>

Principais conjuntos morfoestruturais presentes no Magreb, com representação de cordilheira do Anti-Atlas, de onde era originário Ibn Tūmart, a partir de onde se expandiu o movimento almóada e as suas principais tribos.

MAPA 4: fases de expansão de Império Almóada



Omar-toons, 2012. Based on G. Duby, *L'Atlas Historique Mondial*, Ed. Larrousse, 1987

Referências às principais fases de expansão política almóada, a partir de área original de Tinnel.

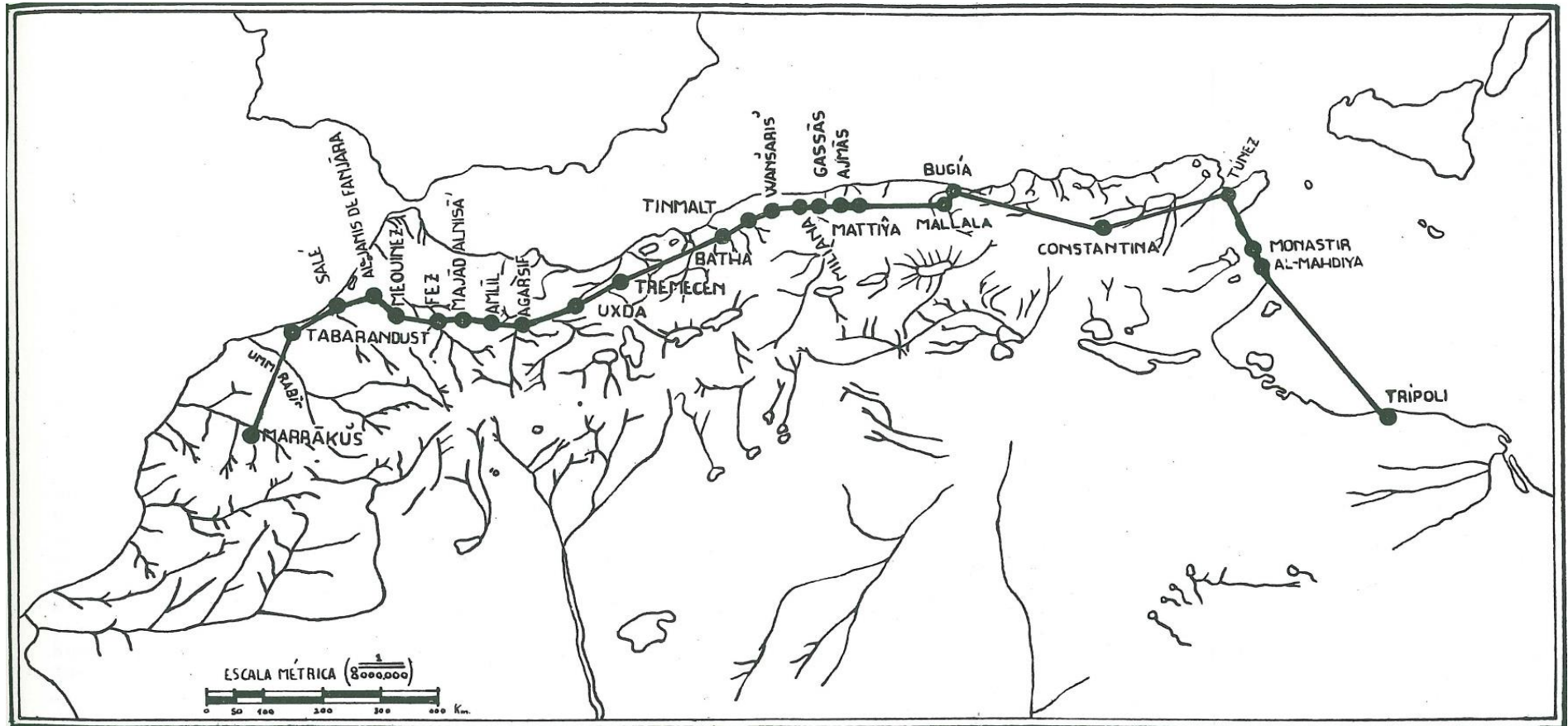
MAPA 5: mapa de região de Tīnmal,



Walrasiad, 2012. Copyright© 2000, 2001, 2002, Free Software Foundation

Mapa de região de Tīnmal, com referência às principais tribos almóadas (confederação de tribos *Maṣmuda*), que aderiram, e que constituíram a base de apoio inicial de Ibn Tūmart.

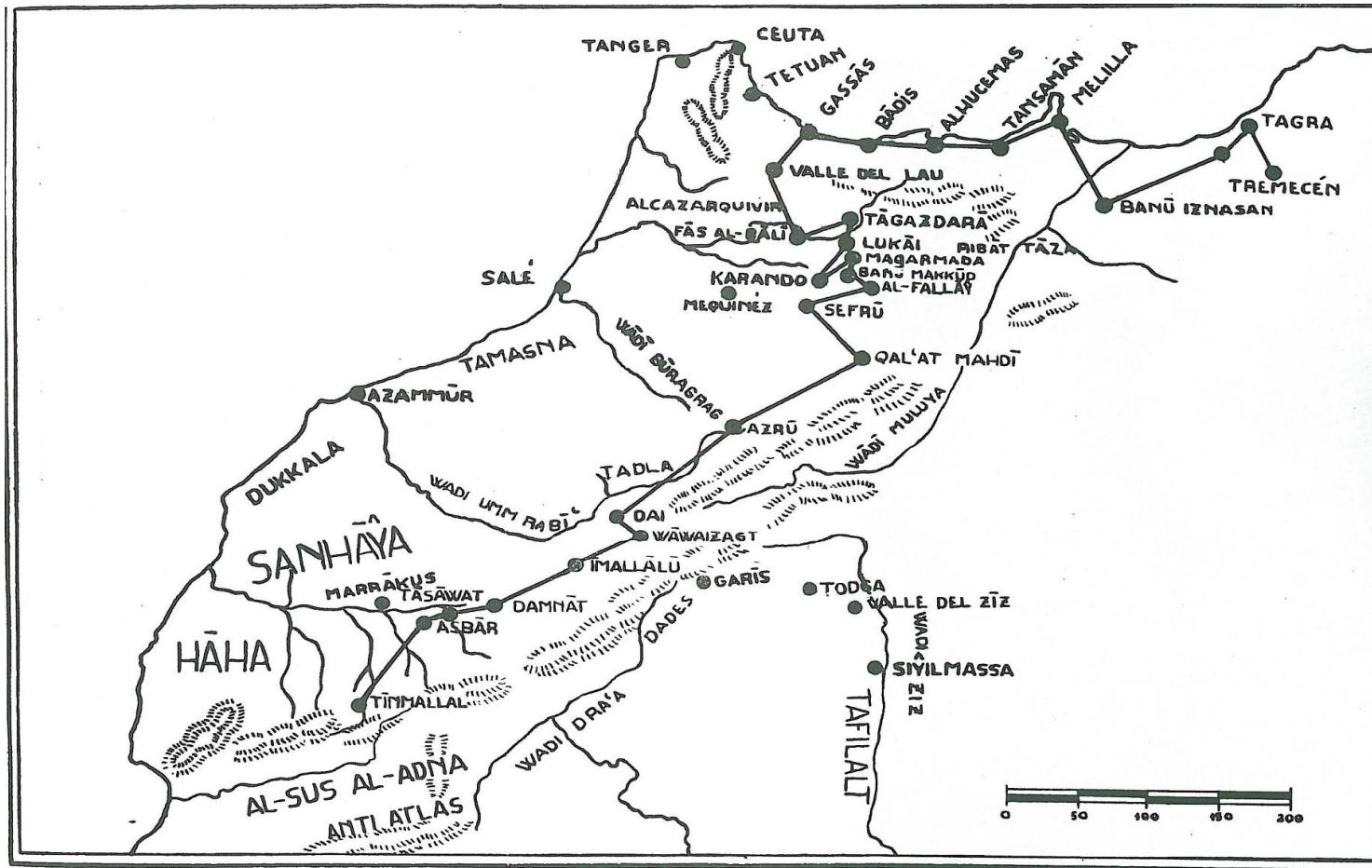
Mapa 6: Percurso de Ibn Tūmart de regresso a região de Marrakech



El regreso de Ibn Tūmart de Oriente. Itinerario desde Tripoli hasta Marrākus.

Huici de Miranda, *Historia Política del Império Almohade...*

Mapa 7: Expediço dos sete anos, realizada por 'Abd al-Mu'min



La gran expedición de 'Abd al-Mu'min al Norte —535-537—.

Huici de Miranda, *Historia Política del Império Almohade...*

Fontes

ALCORÃO Sagrado, trad. Prof. Samir El Hayek, ed. Público, 2010

AI-BAYDAQ

Al-Baydaq, “Les Mémoires D’Al-Baiḍaq”, in *Documents inédits d’histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928

“Al-Ḥulal Al Mawšiyya”, *Crónica Árabe de Las Dinastias Almorávide, Almohade y Benimerín*, trad. Ambrosio Huici de Miranda, Tetuán, Editora Marroquí, 1952

AI-MARRĀKUŠĪ

Abū Muḥamad ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākušī, *Kitāb Al-Mu‘yib Fī Taljīs Ajbār Al-Magrib*, Huici Miranda (trad), Tetuán, Editora Marroquí, 1955

AVERRÓIS

Averróis, *Discurso Decisivo sobre a Harmonia entre a Religião e a Filosofia*, Tradução do Árabe, Introdução e notas de Catarina Belo, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006

COELHO, António Borges, *Portugal na Espanha Árabe*, 3ª ed., Lisboa, Caminho, 2008

IBN AL-AṬIR

Ibn Al-Aṭir, *Al-Kāmil fī al-Tā’rikh*, 13 vols, Dar bāder, Beirute, 1995. Ibn Al-Athir, *Annales du Magreb et de l’Espagne*, E. Fagnan (trad.), Argel, 1901 (reedit. Elibron, 2006)

IBN AL-QAṬṬĀN

Ibn al-Qaṭṭān, *Nazm al-Jumān*, Bayrut, Dar al-Gharb al-Islami, 1990

IBN KALDŪN

Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, trad. Franz Rosenthal, First Princeton Classic Edition, with a new introduction by Bruce B. Lawrence, USA, 2005

IBN KALDŪN

Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, Tome 2, Paris, Les Geuthner, 1999

IBN 'IDĀRĪ

Ibn 'Idārī al-Marrākušī, *Al-Bayān Al-Mugrib FI Ijtiṣār Ajbār Muluk Al-Andalus Wa Al-Magrib*, Huici Miranda (trad), *Los Almohades*, Tomo I e II, Tetúan, Editora Marroquí, 1953-1954

IBN ṢĀḤIB AL-ṢALĀ

Ibn Ṣāḥib Al-Ṣalā, *Al-Mann Bill-Imana*, Huici Miranda (trad), Valencia, Ambar, 1969

IBN TŪMART (atribuido a)

MASSÉ, Henri (trad.), “La profession de foi ('aqīda) et les guides spirituels (morchida) du Mahdī Ibn Toumert”, in *Mémorial Henri Basset. Nouvelle études nord-africaines et orientales publiées par l'institut des hautes-études marocaines*, 2 vols, vol. 2, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928, pp. 105-21

LÉVI-PROVENÇAL, E. (ed), “Extraits du Kitāb Al-Ansāb”, in *Documents inédits d'histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928

LÉVI-PROVENÇAL, E. (ed), “Lettres d'Ibn Tūmart et de 'Abd al-Mu'min”, in *Documents inédits d'histoire almohade*, ed. e trad. Évariste Lévi-Provençal, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928

ZARKACHI

FAGNAN, E. (trad.), *Chronique des Almohades & Hafçides attribueé à Zerkechi*, Traduction française d'après l'édition de Tunis et trois manuscrites, Constantine, Adolph Ibrahim, 1895

Referências eletrônicas

ENCYCLOPEDIE BERBERE

Document accessible en ligne sur : <http://encyclopedieberbere.revues.org/2450>
Document généré automatiquement le 17 décembre 2013. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

CHAKER, S., « Langue », in *Encyclopédie berbère*, 28-29 | Kirtēsii – Lutte [En ligne], mis en ligne le 01 juin 2013, consulté le 18 février 2014. URL : <http://encyclopedieberbere.revues.org/314>

FIERRO, Maribel, « Algunas reflexiones sobre el poder itinerante almohade. », *e-Spania* [En ligne], 8 | décembre 2009, mis en ligne le 18 décembre 2009, consulté le 04 février 2013. URL : <http://e-spania.revues.org/18653> ; DOI : 10.4000/e-spania.18653

GOLVIN, L., « Almoravides », in *Encyclopédie berbère* 4 | Alger – Amzwar, Aix-en-Provence, Edisud (« Volumes », no 4), 1986 [En ligne], mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 27 novembre 2013. URL : <http://encyclopedieberbere.revues.org/2452>

PASCON, Paul, “Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine”, *Sociologies* [En ligne], Découvertes/Redécouvertes, Paul Pascon, mis en ligne le 20 février 2013, consulte le 30 avril 2013. URL: <http://sociologies.revues.org/4326> : 16

Bibliografia

ACIÉN ALMANSA, Manuel, “Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica”, *Revista Hispania*, vol. LVIII/3, nº 200, Septiembre-Diciembre de 1998, pp 915-968

AGUILAR SEBASTIÁN, Victoria, *Tribus árabes en el Magreb en la época almohade (1152-1269)*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1991

AKASOY, Anna Ayse, “Ibn Sab’In’s *Sicilian Questions*: The Text, Its Sources, And Their Historical Context”, *Al-Qantara*, XXIX 1, enero-junio de 2008, pp. 115-146

AL-SHARIF, William, *A Biography of Ibn Tumart*, Tranent-Scotland, Jerusalem Academic Publications, 2010

AMARA, Allaoua, “Texte méconnu sur deux groupes hérétiques du Maghreb medieval”, *Arabica*, T. 52, Fasc. 3 (Jul., 2005), BRILL, pp. 348-372

BARGAOUI, Sami, “Débats identitaires et logiques territoriales: L’administration de la justice malikite à Tunis à l’époque moderne”, *Studia Islamica*, Nº 97 (2003), Maisonneuve & Larose, pp. 121-153

BARROS, Maria Filomena Lopes de, “Moçárabes”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. J-P, Lisboa, Círculo de Leitores e Universidade Católica Portuguesa, 2001, pp. 246-249

BEAMAN, P.J., **BIANQUIS**, Th, **BOSWORTH**, C.E., **DONZEL**, E., **HEINRICH**, W.P., et al., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, 12 vol., Leiden, E.J.Brill, 1960-2005

BENHSAIN, R. and **DEVISSE**, J., “Les Almoravides et l’afrique occidentale xie-xiie siècle”, *Arabica*, T. 47, Fasc. 1 (2000), pp. 1-36

BENNISON, Amira K., "The Almohads and the Qur'ān of Uthm ān: The Legacy of the Umayyads of Cordoba in the Twelfth Century Maghrib", *Al-Masaq: Islam & the Medieval Mediterranean* 19, no. 2, 2007, pp. 131-154

BOLENS, Lucie, “La révolution agricole andalouse du XIe siècle”, *Studia Islamica*, Nº 47 (1978), Maisonneuve & Larose, pp. 121-141

BOLENS, Lucie, “L’eau dans l’alimentation et le cuisine andalouses (XIe-XIie siècle)”, *Études rurales*, Nº 93/94 (Jan. – Jun., 1984), EHESS, pp. 103-121

BONINE, Michael E., "The Sacred Direction and City Structure: A Preliminary Analysis of the Islamic Cities of Morocco", *Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture*, vol. 7, Leiden, Brill, 1990, pp. 50-72

BONNE, James L. and **BENCO**, Nancy L., "Islamic Settlement in North Africa and the Iberian Peninsula", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 28 (1999), Annual Reviews, pp. 51-71

BONTE, Pierre et **BEN HOUNET**, Yazid, "Introduction", *Études rurales*, 184, juillet-décembre 2009, pp. 13-32

BOSWORTH, C.E., van **DONZEL**, E., **HEINRICHS**, W.P., **PELLAT**, CH, *Encyclopédie de L'Islam*, Tome VII, Livrasion 127-128, Paris, G.-P. Maisonneuve & Larose S.A., 1992, pp. 803-809

BOUROUBIA, Rachid, *Ibn Tumart*, Alger, Sned, 1974

BRETT, Michael, "Ifriqiya as a Market for Saharan Trade from the Tenth to the Twelfth Century A.D.", *The Journal of African History*, Vol. 10, N° 3 (1969), Cambridge University press, pp. 347-364

BRETT, Michael, «Le Mahdi dans le Maghreb médiéval », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94, 2000, pp. 93-105

BRUNSCHVIG, Robert, "Sur la doctrine du Mahdí ibn Tumart", *Arabica*, T. 2, Fasc. 2 (may, 1955), Brill, pp. 137-149

BRUNSCHVIG, Robert, "Mu'tazilisme et As'arisme à Bagdad", *Arabica*, T. 9, Fasc. 3, Volume Spécial: Publié à L'Occasion du Mille Deux Centième Anniversaire de la Foudationde Bagdad (Oct. 1962), pp. 345-356

BURESI, Pascal, **GHOUIRGATE**, Mehdi, *Histoire du Maghreb medieval (XI^e – XV^e siècle)*, Paris, Armand Colin, 2013

BURKE III, Edmund, "Towards a History of the Maghrib", *Middle Eastern Studies*, Vol. 11, N° 3 (Oct., 1975), Taylor & Francis, pp. 306-323

BURKHALTER, Sheryl L., "Listening for Silences in Almoravid History: Another Reading of "The Conquest That Never Was"", in *History in Africa*, Vol. 19 (1992), African Studies Association, pp. 103-131

BURNS, Robert Ignatius, "Renegades, Adventures, and Sharp Businessmen: The Thirteenth-Century Spaniard in the Cause of Islam", *The Catholic Historical Review*, Vol. 58, N° 3 (Oct., 1972), Chatolic University of Ameica Press, pp. 341-366

CAHEN, Cl., "L'historiographie arabe: dès origines au VIIe s. H.", *Arabica*, T. 33, Fasc. 2 (Jul., 1986), pp. 133-198

CARMONA, Alfonso, "Le Malékisme et les Conditions Requises pour l'exercice de la Judicature", *Islamic Law and Society*, Vol. 7, N° 2, Islamic Law in Al-Andalus (2000), BRILL, pp. 122-158

CHEKROUN, Mohamed, "Islamisme, messianisme et utopie au Maghreb", *Archives de sciences sociales des religions*, 36e Année, N° 75 (Jul. -Sep., 1991), EHESS, pp. 127-152

CONRAD, David and **FISHER**, Humphrey, "The Conquest That Never Was: Ghana and the Almoravids, 1076. I. The External Arabic Sources", in *History in Africa*, Vol. 9 (1982), African Studies Association, pp. 21-59

COOK, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004

CORCOS, David, "The Jews of Morocco under the Marinides", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 54, N° 4 (Apr., 1964), University of Pennsylvania Press, pp. 271-287

CORNELL, Vincent J., "Understanding Is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tūmārt", *Studia Islamica*, N° 66 (1987), Maisonneuve & Larose, pp. 71-103

CORREIA, Fernando Branco, *Elvas na Idade Média*, Lisboa, Colibri – CIDEHUS, 2013

CRESSIER, Patrice, **FIERRO**, Maribel, **MOLINA**, Luis, *Los Almohades: Problemas y perspectivas*, Volumen II, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005

DALBY, D., "Mapa Linguístico da África", in *História Geral de África*, J. K1-Zerbo (ed.), vol. I, cap. 12, parte II, Unesco 2010

ECKER, Heather, "The Great Mosque of Córdoba in the Twelfth and Thirteenth Centuries", *Muqarnas*, Vol. 20 (2003), BRILL, pp. 113-141

EL FADL, Khaled Abou, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/Seventeenth Centuries", *Islamic Law and Society*, Vol. 1, N° 2 (1994), BRILL, pp. 141-187

EL MOUDDEN, Abderrahmane, "The Idea of the Caliphate between Moroccans and Ottomans: Political and Symbolic Stakes in the 16th and 17th Century-Maghrib", *Studia Islamica*, N° 82 (1995), Maisonneuve & Larose, pp. 103-112

ESCOVITZ, Joseph H., "Orientalism in the Writings of Muhammad Kurd Ali", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 15, N° 1 (Feb., 1983), Cambridge University Press, pp. 95-109

FELIPE, Helena de, “La sociedad: componentes de la población, categorías sociales, la familia”, in MOLINS, M^a de Jesus Viguera (coord.), *El Retroceso territorial de Al-Andalus, almorávides y almohades, siglos XI el XIII*, Cap. III, Parte quinta, Tomo VIII-II, Historia de España- Menendez Pidal, ZAMORA, José Maria Jover (dir.), Madrid, Espasa-Calpe, 1997, pp. 343-377

FERHART, Halima “L’Organisation des Soufies et ses Limites à L’Époque Almohade”, in Patrice Cressier, Maribel Fierro y Luís Molina (ed.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*, vol. I, Madrid, CSIC, 2005, pp. 1075-1090

FIERRO, Maribel, “La Religion”, in MOLINS, M^a de Jesus Viguera (coord.), *El Retroceso territorial de Al-Andalus almorávides y almohades, siglos XI el XII*, Cap. III, Parte sexta, Tomo VIII-II, Historia de España- Menendez Pidal, ZAMORA, José Maria Jover (dir.), Madrid, Espasa-Calpe, 1997, pp. 435-546

FIERRO, Maribel, «Le mahdi Ibn Tûmart et al-Andalus : l'élaboration de la légitimité almohade», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94, juillet 2000, pp. 107-124

FIERRO, Maribel, “Spiritual Alienation and Political Activism: The guraba in al-andalus during the Sixth/Twelfth Century”, *Arabica*, T. 47, Fasc. 2 (2000), pp. 230-260

FIERRO, Maribel, “Las Genealogías de ‘Abd al-Mu’min, Primer Califa Almohade”, *Al-Qanṭara* XXIV, 2003, pp. 77-107

FIERRO, Maribel, «Doctrina y Práctica Jurídicas Bajo Los Almohades», in *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*; Patrice Cressier, Maribel Fierro, Luis Molina, Volumen II, Madrid, CSIC, 2005, pp. 895-935

FIERRO, Maribel, “Sobre monedas de época almohade: I. El Dinar del Cadí ‘Iyad que nunca existió. II. Cuándo se acuñaron las primeras monedas almohades y la cuestión de la licitud de acuñar moneda”, *Al-Qanṭara*, XXVII 2, julio-diciembre de 2006, pp. 457-476

FIERRO, Maribel, "Decapitation of Christians and Muslims in the Medieval Iberian Peninsula: Narratives, Images, Contemporary Perceptions", *Comparative Literature Studies* 45, no. 2, 2008, pp. 137-164

FIERRO, Maribel, “Notes on Reason, Language and Conversion in the 13th Century in the Iberian Peninsula”, in Maria-Àngels Roque (ed.), *Ramon Llull and Islam the Beginning of Dialogue*, Quaderns de la Mediterrània 9, Barcelona, IEMed, 2008, pp. 49-58

FIERRO, Maribel, "Alfonso X 'The Wise': The Last Almohad Caliph?", *Medieval Encounters* 15, no. 2-4, Dec. 2009, pp. 175-198

FIERRO, Maribel, “The Almohads and the Fatimids”, in Bruce D. Craig (ed.), *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker*, Bruce D. Craig (ed.), *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker*, Chicago: Middle East Documentation Center, 2010, pp. 161-175

FLETCHER, Madeleine, “The Almohad Tawhid: Theology Which Relies on Logic”, *Numen*, Vol. 38, Fasc. 1 (Jun., 1991), BRILL, pp. 110-127

FLETCHER, Madeleine, “Al-Andalus and North Africa in Almohad Ideology”, in *The Legacy of Muslim Spain*, Salma Khadra Jayyusi (ed.), 2 vol., Leiden, E. J. Brill, 1992, pp. 235-258

FONTENLA BALLESTA, Salvador, “Especificidad de la moneda almohade”, in Patrice Cressier, Maribel Fierro y Luís Molina (ed.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*, vol. I, Madrid, CSIC, 2005, pp. 53-69

FRICAUD, Émile, “Les ṭalaba dans la société almohade”, *Al-Qanṭara*, vol. 23, Fasc. 2, Madrid, CSIC, 1997, pp. 331-388

FROMHERZ, Allen J., “The Almohad Mecca Locating Iqli and the Cave of Ibn Tumart”, *Al-Qanṭara*, XXVI, 1 (2005), pp. 175-190

FROMHERZ, Allen, "North Africa and the Twelfth-century Renaissance: Christian Europe and the Almohad Islamic Empire", *Islam & Christian-Muslim Relations* 20, no. 1, (Jan. 2009), pp. 43-59

FROMHERTZ, Allen J., *The Almohads, The Rise of an Islamic Empire*, London, I.B. Tauris, 2010

GABRIELI, Francesco, “Le origini del movimento almohade in una fonte storica d’Oriente”, *Arabica*, T. 3, Fasc. 1 (Jan., 1956), Brill, pp. 1-7

GARCIA-ARENAL, Mercedes, “Mahdi, Murabit, Sharif: l’avènement de la dynastie sa’adienne”, *Studia Islamica*, N° 71 (1990), Maisonneuve & Larose, pp. 77-114

GARCIA-ARENAL, M. and **MANZANO MORENO**, E., “Idrissisme et villes idrissides”, *Studia Islamica*, N° 82 (1995), Maisonneuve & Larose, pp. 5-33

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Messianism and Puritanical Reform*, Leiden-Boston, Brill, 2006

GRIFFEL, Frank, “Toleration and Exclusion: Al-Shāfi’ī and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 64, No. 3 (2001), pp. 339-354

GRIFFEL, Frank, “The Relationship Between Averroes and al-Ghazālī as it Presents Itself in Averroes' Early writings, Especially in his Commentary on al-Ghazālī's *al-*

Mustasfâ,” in *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*, J. Inglis (ed.), Richmond, Curzon Press, 2002, pp. 51–63

GRIFFEL, Frank, “Al-Gazâlî's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into As'arite Theology,” *Arabic Sciences and Philosophy*, vol.14, (2004), pp. 101–144

GRIFFEL, Frank, «Ibn Tumart's Rational Proof for God's Existence and Unity, and His Connection to The Nizamiyya *Madrassa* in Baghdad», in Patrice Cressier, Maribel Fierro y Luís Molina (ed.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*, vol. II, Madrid, CSIC, 2005, pp. 753-813

GRIFFEL, Frank, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, New York, Oxford University Press, 2009

HANNOUM, Abdelmajid, “Historiographie et legende au Maghreb: La Kâhina ou la production d'une mémoire”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54e Année, N° 3 (May – Jun., 1999), EHESS, pp. 667-686

HESS, Andrew C., “The Battle of Lepanto and Its Place in the Mediterranean History”, *Past & Present*, N° 57, (Nov., 1972), Oxford University Press on the behalf of The Past and Present Society, pp. 53-73

HIRSCHBERG, H. Z. (J. W.), “The Problem of the Judaized Berbers”, *The Journal of African History*, Vol. 4, N° 3 (1963), Cambridge University press, pp. 313-339

HOPKINS, J. F. P., “The Almohad Hierarchy”, *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, Vol. 16, N° 1 (1954), pp. 93-112

HUICI MIRANDA, Ambrosio, *Historia Política del Império Almohade*, Tomo I e II, Granada; Universidad de Granada; 2000

JADAANE, Fehmi, “Les conditions sócio-culturelles de la philosophie islamique”, *Studia Islamica*, N° 38 (1973), Maisonneuve & Larose, pp. 5-60

JAYYUSI, Salma Khadra (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, 2 vol., Leiden, E. J. Brill, 1992

JIMÉNEZ, Pedro and **NAVARRO**, Julio, “Evolution of the Andalusí Urban Landscape: From the Dispersed to the Saturated Medina”, Glaire Anderson (translated), in Fátima Roldán Castro ed., *Paisage y naturaleza en al-Andalus*, Granada, El Legado Andalusí, 2003, pp. 232-267

JUBRAN, Safa A. A. C., *Para uma romanização padronizada de termos árabes em textos de língua portuguesa*, vol. 1, S. Paulo, Tiraz (USP), 2004

KAHERA, Akel I. and **BENMIRA**, Omar, “Damages in the Islamic Law: Maghribi Muftis and the Built Environment (9th-15th Centuries C.E.)”, *Islamic Law and Society*, Vol. 5, N° 2 (1998), BRILL, pp. 131-164

KASSIS, Hanna E., “Qadi ‘Iyad’s Rebellion against the Almohads in Sabtah (A. H. 542/543/ A. D. 1147/1148) New Numismatic Evidence”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 103, N° 3 (Jul. – Sep., 1983), American Oriental Society, pp. 504-514

KENNEDY, Hugh, *Muslim Spain and Portugal*, London, Longman, 1996

KUBISCH, Natascha, “Almoravids and Almohads: Architecture”, in HATTSTEIN, Markus and DELIUS, Peter (ed.), *Islam Art and Architecture*, China, h.f.ullman, 2007

KUGELGEN, Anke von, “A Call for Rationalism: “Arab Averroists” in the Twentieth Century”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, N° 16, Averroes and the Rational Legacy in the East and the West (1996), American University in Cairo Press, pp. 97-132

KUNG, Hans, *Islão: passado, presente e futuro*, Coimbra, Ed. 70, Abril de 2010

LAGARDÈRE, Vincent, “Structures étatiques et communautés rurales: les impositions légales et illégales en l-Andalus et au Maghreb (XIe-XVe)”, *Studia Islamica*, N° 80 (1994), Maisonneuve & Larose, pp. 57-95

LE TOURNEAU, Roger, *The Almohad Movement In North Africa In The Twelfth And Thirteenth Centuries*, Princeton, University Press Princeton, 1969

LE TOURNEAU, Roger, “Sur la disparition de la doctrine almohade”, *Studia Islamica*, N° 32 (1970), Maisonneuve & Larose, pp. 193-201

MACKEEN, A. M. Mohamed, “The Early History of Sufism in the Maghrib Prior to Al-Shadhili (d. 656/1258)”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 91, N° 3 (Jul. – Sep., 1971), American Oriental Society, pp. 398-408

MARÍN, Manuela, “ Muslim Religious Practices in Al-Andalus (2 ND/8TH-4TH/10TH Centuries)” in *The Legacy of Muslim Spain*, Salma Khadra Jayyusi (ed.), 2 vol., Leiden, E. J. Brill, 1992, pp. 878-894

MARÍN, Manuela, “A l’extrémité de l’Islam médiéval elites urbaines et islamisation en Algarve”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 53e Année, N° 2 (Mar. – Apr., 1998), EHESS, pp. 361-381

MARÍN, Manuela and **EL HOUR**, Rachid, “Captives, Childrens and Conversion: A Case from Late Nasrid Granada”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 41, N° 4, (1998), BRILL, pp. 453-473

MARÍN, Manuela, “El califa almohade: una presencia activa y benéfica”, in *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*; Patrice Cressier, Maribel Fierro, Luis Molina, Volumen II, Madrid, CSIC, 2005, pp. 451-476

MARTÍNEZ LORCA, Andrés, “La Reforma Almohade: Del impulso religioso a la política ilustrada”, *Espacio, Tiempo Y Forma*, Serie III, H.^ªMedieval, t. 17, UNED, 2004, pp. 399-403

MATAR, Nabil, “Europe through Eighteenth-Century Moroccan Eyes”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, N^º 26, Wanderlust: Travel Literature of Egypt and the Middle East (2006), pp. 200-219

MEAKIN, J. E. Budgett, “The Morocco Berbers”, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 24 (1895), Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, pp. 1-14

MENENDEZ PIDAL, *Historia de España*, Tomo VIII, Madrid, Espasa-Calpe, 1997

MOLÉNAT, Jean Pierre, “Sur le role des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en Al-Andalus”, *Al-Qanṭara: Revista de estudios árabes*, vol. 18, Fasc. 2, Madrid, CSIC, 1997, pp. 389-414

MOLÉNAT, Jean Pierre, “La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus. Mozarabes de Tolède et du Gharb au XIIe siècle”, in AILLET, Cyrille, PENELAS, Mayte, ROISSE, Philippe (ed.), *Existe una identidad Mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (IX-XII)*, Madrid, Casa de Velásquez, Colección de la Casa de Velásquez, 101, 2008, pp. 287-298

MONTEQUIN, F.-A. De, Muslim “Spain and the Maghrib: The Artistic Relationship in the Almoravid and Almohad Periods”, *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, Vol. 14, N^º 2, (1987), Taylor & Francis, pp. 162-171

NYKL, A. R., “Inscriptions in Portugal”, *Ars Islamica*, Vol. 11/12 (1946), Freer Gallery of Art, University of Michigan, pp. 167-183

O’CONNOR, Isabel, “The Fall of the Almohad Empire in the Eyes of Modern Spanish Historians”, *Islam & Christian-Muslim Relations* 14, no. 2, Apr. 2003

PAREJA, Felix M., *Islamologia*, Madrid, Editorial Razon y Fe, 1954

PENELAS, Mayte, “El Precepto de *al-amr bi-l-ma’rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar* en el tafsīr de al-Qurṭubī”, in *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*; Patrice Cressier, Maribel Fierro, Luis Molina, Volumen II, Madrid, CSIC, 2005, pp. 1051-1073

PLANHOL, Xavier De, “*Las Naciones del Profeta*”, in *Manual de Geografía Política Musulmana*; **BOLADO**, Carlos Alfredo (dir.), Barcelona, Ediciones Bellaterra, 1998, pp. 341-352

POWERS, David S., “On Judicial Review in Islamic Law”, *Law & Society Review*, Vol. 26, Nº 2 (1992), Blackwell Publishing, pp. 315-342

POWERS, James F., “The Early Reconquest Episcopate at Cuenca, 1177–1284”, *The Catholic Historical Review* 87, no. 1, 2001, pp. 1-16

PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, *Historia del Pensamiento Estético Árabe*, Madrid, Akel, 1997

PUIG MONTADA, Josep, “Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova (d. 1064)”, *Studia Islamica*, Nº 92 (2001), Maisonneuve & Larose, pp. 165-185

ROBSON, J. A., “The Catalan Fleet and Moorish Sea-Power (1337-1344)”, *The English Historical Review*, Vol. 74, Nº 292 (Jul., 1959), Oxford University Press, pp. 386-408

ROTH, Norman, “The Jews and the Muslim Conquest of Spain”, *Jewish Social Studies*, Vol. 38, Nº 2 (1976), Indiana University Press, pp. 145-158

SAFRAN, Janina M., “Rules of Purity and Confessional Boundaries: Maliki Debates about the Pollution of the Christian”, *History of Religions*, Vol. 42, Nº 3 (Feb., 2003), The University of Chicago Press, pp. 197-212

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio, *La España Musulmana*, Tomo II, 4ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1974

SEBTI, Abdelahad, “Présence dès crises dans la chroique dynastique marocaine: entre la narration et les signes (The Presence of Crises in Moroccan Dynastic Chronicles Between Narration and Signs)”, *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 30, Cahier 119, Maghreb: récits, traces, oubliés (1990), EHESS, pp. 237-250

SEDRA, Moulay Driss, *La Fondation du Ribat de Taza*, Lyon, Université Lumière-Lyon; 2007, pp. 203-223

SERRANO, Delfina, “Por qué llamaron loa almohades antropomorfistas a los almorávides”, in *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*; Patrice Cressier, Maribel Fierro, Luis Molina, Volumen II, Madrid, CSIC, 2005, pp. 815-852

SHATZMILLER, Maya, “Les premiers Mérinides et le milieu religieux de Fès: l'introduction dès Mèdersas”, *Studia Islamica*, Nº 43 (1976), Maisonneuve & Larose, pp. 109-118

SHATZMILLER, Maya, “Islam de campagne et Islam de ville le facteur religieux a l’avènement des Mérinides”, *Studia Islamica*, N° 51 (1980), Maisonneuve & Larose, pp. 123-136

SHATZMILLER, Maya, “Une source méconnue de l’histoire des Berbères: le “Kitab al-Ansab li-Abi Hayyan””, *Arabica*, T. 30, Fasc. 1 (Feb., 1983) pp. 73-79

SIMMONS, L. M., “Confession of Faith of the Almohades”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 3, N° 2, (Jan. 1891), pp. 360-363

SORAVIA, Bruna, “Les manuels à l’usage des fonctionnaires de l’administration (“Adab al-Katib”) dans l’Islam classique”, *Arabia*, T. 52, Fasc. 3 (Jul., 2005), BRILL, pp. 417-436

TOMÁS, Maria João, *Da Primavera ao Inverno Árabe*, Lisboa, Temas e Debates, 2013

TORRES, Claudio, “O Gharb al-Andaluz” in *História de Portugal*, vol. I, José Mattoso (dir.), Lisboa, Circulo de Leitores, 1992

TORRES, Claudio e **MACIAS**, Santiago, *O Legado Islâmico em Portugal*, Lisboa, Circulo de Leitores, 1998

TORRES BALBAS, Leopoldo, “Extension y demografía de las ciudades hispanomusulmanas”, *Studia Islamica*, N° 3 (1955), Maisonneuve & Larose, pp. 35-59

TURKI, Abdel-Magid, “Défense de la tradition du Prophète (sunna) et lutte contre l’innovation blamable (bid’a) dans le malikisme: du Muwatta de Malik (-179/795) au K. AL-Gâmi d’Ibn Abî Zayd Al-Qayrawânî (-386/996)”, *Studia Islamica*, N° 87 (1998), Maisonneuve & Larose, pp. 5-34

URVOY, Dominique, “Les professions de foi d’Ibn Tūmart. Problèmes textuelles et doctrinaux”, in *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*; Patrice Cressier, Maribel Fierro, Luis Molina, Volumen II, Madrid, CSIC, 2005, pp. 739-752

VALOR PIECHOTTA, Magdalena Valor, **IGLESIAS**, José Luís Vilar, **RÍO**, José Ramirez del, (coord.), *Los Almohades*, Sevilla, Consejería de Relaciones Institucionales, 2004

VANACKER, Claudette, “Géographie économique de l’Afrique du Nord: Selon les auteurs arabes, du IXe siècle au milieu du XIIe siècle”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 28e Année, N° 3 (Mai – Jun., 1973), EHESS, pp. 659-680

VEJA MARTÍN, Miguel, **PEÑA MARTÍN**, Salvador, **FERIA GARCIA**, Manuel C. , *El mensaje de las monedas almohades*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002

VIGUERA MOLÍNS, Maria Jesús, *Los Reinos de Taifas y Las Invasiones Magrebíes*, Madrid, Mapfre, 1992

VIGUERA MOLÍNS, Maria Jesús, “Los Almohades”, in MOLINS, M^a de Jesus Viguera (coord.), *El Retroceso territorial de Al-Andalus almorávides y almohades, siglos XI el XII*, Cap. III, Parte Segunda, Tomo VIII-II, Historia de España- Menendez Pidal, ZAMORA, José Maria Jover (dir.), Madrid, Espasa-Calpe, 1997, pp. 73-111

WATT, W. Montgomery, “The Decline of the Almohads: Reflections on the Viability of Religious Movements”, *History of Religions*, Vol. 4, N° 1 (Summer, 1964), The University of Chicago Press, pp. 23-29

WATT, W. Montgomery, «Philosophy and Social structure in Almohad Spain», *Islamic Quarterly*, vol. VIII, n° 1-2, Jan. – Jun. 1964, pp. 46-51

WILIS, John Ralph, “Jihad fi Sabil Allah – Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of Its Evolution in Nineteenth-Century West Africa”, *The Journal of African History*, Vol. 8, N° 3 (1967), Cambridge University Press, pp. 395-415

WYRTZEN, Jonathan, “Colonial State-Building and The Negotiation of Arab and Berber Identity in Protectorate Morocco”, *Journal Middle East Studies*, 43 (2011), pp. 227-249

YANAGIHASHI, Hiroyuki, “The Judicial Functions of The Sultan in Civil Cases According to the Malikis up to the Sixth/Twelfth Century”, *Islamic Law and Society*, Vol. 3, N° 1 (1996), BRILL, pp. 41-7

Évora, 2014